مراتب توحید

در حکمت متعالیه و اثرپذیری از قرآن و سنت



خلیل موسوی

دفتر تدوین متون پژوهشی

مراتب توحید الهی در حکمت متعالیه و اثرپذیری از قرآن و سنت

مشخصات کتاب

سرشناسه:موسوی، خلیل

عنوان و نام پدیدآور:مراتب توحید الهی در حکمت متعالیه و اثرپذیری از قرآن و سنت/ خلیل موسوی.

مشخصات نشر:قم : مرکز بین المللی ترجمه و نشر المصطفی (ص)، 1393.

مشخصات ظاهری:288 ص.؛ 5/14×5/21س م.

فروست:دفتر تدوین متون پژوهشی؛ 938.

شابک:135000 ریال: 978-964-195-683-9 ؛ 135000ریال(چاپ دوم)

وضعیت فهرست نویسی:فاپا

یادداشت:چاپ دوم: 1394.

یادداشت:کتابنامه : [279] - 288؛ همچنین به صورت زیرنویس.

موضوع:توحید

موضوع:حکمت متعالیه

شناسه افزوده:جامعه المصطفی(ص) العالمیه. مرکز بین المللی ترجمه و نشر المصطفی(ص)

رده بندی کنگره:BP217/4/م785م4 1393

رده بندی دیویی:297/42

شماره کتابشناسی ملی:3653693

ص :1

اشاره

ص :2

مراتب توحید الهی در حکمت متعالیه و اثرپذیری از قرآن و سنت

خلیل موسوی

ص :3

ص :4

سخن ناشر

با پیروزی انقلاب شکوهمند اسلامی و در عصر جهانی شدن ارتباطات، پرسش ها و چالش های جدیدی در حوزه علوم انسانی فراروی اندیشمندان مسلمان قرار گرفت که همه به نوعی برخاسته از مسئولیت دشوار حکومت در این عصر است؛ دورانی که پای بندی به دین و سنت در مدیریت همه جانبه کشورها بسیار چالش برانگیز می نماید. از این رو، مطالعات و پژوهش های به روز، جامع، منسجم و کاربردی در حوزه دین، بر اساس معیارهای معتبر جهانی و عمق و اصالت اندیشه های ناب، بایسته و ضروری است و جلوگیری از انحرافات فکری و تربیتی پژوهندگان حوزه دین، مهم و مورد عنایت تمامی بنیان گذاران این شجره طیّبه، به ویژه معمار بزرگ انقلاب اسلامی، امام خمینی (رحمه الله) و مقام معظم رهبری - دام ظله العالی - است.

«جامعه المصطفی (صلی الله علیه و آله) العالمیه» برای تحقق این رسالت خطیر و در مسیر نشر معارف ناب محمدی (صلی الله علیه و آله) «مرکز بین المللی ترجمه و نشر المصطفی (صلی الله علیه و آله)» را تأسیس کرده است.

اثر حاضر با عنوان مراتب توحید الهی در حکمت متعالیه و اثرپذیری از قرآن و سنت حاصل پژوهش فاضل گرامی جناب آقای خلیل موسوی، کوششی است در به ثمر رساندن گوشه ای از این اهداف متعالی.

در پایان لازم می دانیم تلاش همه عزیزانی را که در نشر این کتاب سهمی داشته اند، سپاس گزارده، ارباب فضل و معرفت را به یاری بخوانیم تا ما را از دیدگاه های سازنده خویش بهره مند سازند.

مرکز بین المللی ترجمه و نشر المصطفی (صلی الله علیه و آله)

فهرست

مقدمه 15

1. کلیات و مفاهیم 19

درآمد 19

1. مفاهیم 20

الف) توحید 20

یکم: توحید در لغت 20

دوم: توحید در اصطلاح 21

ب) اقسام توحید 23

یکم: توحید نظری 23

دوم: توحید ذاتی 25

سوم: توحید صفاتی 25

چهارم: توحید افعالی 26

پنجم: توحید عملی 31

ج) حکمت متعالیه 31

یکم: بررسی عرفی و لغوی 31

دوم: بررسی اصطلاحی (راز برتری حکمت متعالیه) 35

2. مبانی بحث توحید در حکمت متعالیه 41

الف) اصالت وجود 44

ب) تشکیک وجود 45

ص:7

ج) وحدت شخصی وجود 47
د) صرف الوجود 51
ه) بسیطالحقیقه 52
و) وحدت حَقّه حقیقیه 55
2. اثرپذیری حکمت متعالیه از قرآن و سنت 59
درآمد 59
برخی گونه های اثرپذیری حکمت متعالیه از قرآن و سنت 64
1. اقتباس و الهام گیری 65
الف) جهت دهی در پرداختن به مسائل فلسفی 65
یکم: الهیات بالمعنی الاخص 66
دوم: مبحث علیت در حکمت متعالیه 67
سوم: وحدت شخصی وجود 68
ب) طرح مسائل جدید در فلسفه 71
یکم: طرح اصالت وجود با استفاده از آیه نور 72
دوم: حرکت جوهری 77
سوم: قاعده بسیطالحقیقه 79
چهارم: حدوث جسمانی و بقای روحانی نفس 82
ج) طرح استدلال های نو 86
یکم: برهان صدیقین 87

دوم: اثبات شعور عمومی موجودات 90

2. استشهاد 93

الف) اعتضاد به نقل، در فرق میان اراده خدا و بندگان 94

ب) بقای نفس پس از بدن 95

ج) امکان تناسخ ملکوتی 96

3. توحید ذاتی در حکمت متعالیه و اثرپذیری از قرآن و سنت 99

درآمد 99

معنای لغوی و اصطلاحی ذات 100

عدم امکان دسترسی به حقیقت ذات 102

معانی توحید ذاتی 104

1. توحید احدی 104

2. توحید واحدی 104

فرق توحید احدی و توحید واحدی 105
توحید احدی در حکمت متعالیه 108
اقسام ترکیب 109
1. ترکیب از ماده و صورت 109
2. ترکیب از جنس و فصل 110
3. ترکیب از وجود و ماهیت 110
4. ترکیب از وجدان و فقدان 111
5. ترکیب شیمیایی 111
6. ترکیب مقداری 112
ادله توحید احدی 112
1. حقیقت واجب الوجود، انّیت محض است 113
2. نیاز مرکب به اجزا 116
3. اگر ذات واجب مرکب باشد، از سه حال خارج نیست 117
4. نفی اجزای مقداری 118
بساطت ذات، نتیجه توحید احدی 119
توحید احدی در قرآن و روایات و تحلیل حکمت متعالیه 120
1. کلمه مقدس «الله» 120
2. سوره توحید 121
3. خدای نامحدود 122

توحید واحدی در حکمت متعالیه 124
اقسام واحد و معنای واحد بودن خدا 125
ادله توحید واحدی 128
1. برهان مشهور بر توحید واحدی 129
الف) شبهه ابن کَمّونَه 131
ب) پاسخ شبهه بر اساس حکمت متعالیه 132
2. برهان صدیقین 134
3. بسیطالحقیقه کلّ الاشیاء و لیس بشیء منها 136
توحید واحدی در قرآن و روایات و تحلیل حکمت متعالیه 140
1. سه برهان در یک آیه 141

2. برهان تمانع 142
3. برهان فُرجه 144
4. وحدت حقّه در آیات و روایات 145
الف) آیات 145
یکم: الواحد القهار 146
دوم: ثالث ثلاثه یا رابع ثلاثه 147
ب) روایات 149
یکم: اقسام وحدت در کلام امیرالمؤمنین (علیه السلام) 149
دوم: وحدت حقّه در نهج البلاغه 150
اثرپذیری حکمت متعالیه از قرآن و سنت در توحید ذاتی 152
4. توحید صفاتی در حکمت متعالیه و اثرپذیری از قرآن و سنت 155
درآمد 155
معنای لغوی و اصطلاحی صفت 156
صفات الهی و فرق آن ها با صفات ممکنات 158
تفاوت صفت و اسم 160
معانی توحید صفاتی 162
اقوال و انظار در توحید صفاتی 164
1. معتزله 165
2. اشاعره 166

3. متکلمان امامیه 168
4. مشهور فلاسفه و حکما 168
5. دیدگاه حکمت متعالیه 170
تقسیم صفات الهی در حکمت متعالیه 171
1. تقسیم صفات به اعتبار جمال و جلال 171
الف) صفات ثبوتیه 172
یکم: ثبوتیه حقیقیه 172
دوم: ثبوتیه اضافیه 173
ب) صفات سلبیه 174
2. تقسیم صفات به اعتبار ذات و فعل 175
الف) صفات ذاتیه 175

ب) صفات فعلیه 175
ادله توحید صفاتی 178
1. دلیل نقضی 178
الف) لزوم خالی بودن ذات از صفات کمال در صورت عدم عینیت 178
ب) لزوم اشرفیت ذات از ذات با فرض زیادت صفات 179
ج) لزوم تکثر در ذات با فرض زیادت صفات 179
د) عدم عینیت، مساوی با جسمانیت است 180
2. دلیل حلّی 180
الف) اثبات عینیت از طریق اصالت وجود 180
ب) صفات حقیقیه، عین حقایق وجودیه 181
ج) عینیت، مساوی با اکملیت ذات 182
تحلیل و بررسی روایات نافی صفات ذات 183
1. نفی صفات محدود 185
2. محو اوصاف در مقام احدیت 186
3. نفی زیادت صفات بر ذات 186
4. عجز از درک صفات الهی 187
توحید صفاتی در قرآن و سنت و تحلیل حکمت متعالیه 188
1. احدیت و صمدیت و توحید صفاتی 189
2. توحید صفاتی در آیه الکرسی 190

3. فوق هر صاحب علمی، علیمی وجود دارد 191
4. توحید صفاتی در خطبه امیرالمؤمنین (علیه السلام) 192
اثرپذیری حکمت متعالیه از قرآن و سنت در توحید صفاتی 194
5. توحید افعالی در حکمت متعالیه و اثرپذیری از قرآن و سنت 197
درآمد 197
معنای لغوی و اصطلاحی فعل 198
مراد از افعال الهی چیست؟ 200
ویژگی های افعال الهی 203
1. تخلف ناپذیری فعل از اراده 203
2. دوام 207

3. اختیار 208

4. حکمت 210

5. شأنی از شئون او 212

اقوال و انظار در توحید افعالی 213

1. معتزله 214

2. اشاعره 217

3. متکلمان امامیه 219

4. مشهور حکما و فلاسفه 222

الف) تحلیل توحید افعالی بر اساس علیت طولی 223

ب) تحلیل توحید افعالی بر اساس علت حقیقی و علت های اعدادی 225

5. دیدگاه صدرائیان و سه مؤلفه مهم آن 228

الف) نظام علّی و معلولی عالَم 229

ب) وحدت جهان آفرینش 234

ج) چگونگی فاعلیت خداوند 237

تحلیل دقیق از توحید افعالی 241

تمثیل انفسی 242

شعر زیبای مولوی در توحید افعالی 245

اقسام توحید افعالی 245

توحید افعالی در قرآن و سنت و تحلیل حکمت متعالیه 247

1. خداوند، خالق شما و اعمالتان 247

2. «مارمیتَ اذ رمیتَ»، رمز مخفی توحید 248

3. همه چیز از جانب خداست 249

4. خدا با همه چیز است 250

براهین حکمت متعالیه بر توحید افعالی و استفاده از قرآن و سنت 251

1. صفت قیّوم 252

2. یخلق ما یشاء 254

3. تجلی حضرت حق 256

4. افاضه وجود و آثار آن 257

اثرپذیری حکمت متعالیه از قرآن و سنت در توحید افعالی 258

توحید افعالی و پاسخ به شبهات 259
1. توحید افعالی و مسئله شرور 259
الف) دوگانه پرستی 261
ب) شرّ، عدمی است 261
ج) راه حل های دیگر 265
2. توحید افعالی و قاعده الواحد 266
3. توحید افعالی و اختیار انسان 269
جمع بندی و نتیجه گیری 271
1. قرآن و سنت، روحِ حاکم بر حکمت متعالیه 271
2. بازگشت توحید صفاتی و افعالی به توحید ذاتی 274
3. گذر از توحید واجب و رسیدن به توحید وجود 276
کتاب نامه 279

ص:14

مقدمه

مهم ترین مسئله ای که در مبحث خداشناسی، پس از اثبات ذات باری تعالی، مطرح می شود، مسئله توحید و یگانگی آن ذات مقدس است. از این رو، قرآن کریم بر آگاهی تحقیقی روی این مسئله بسیار تأکید کرده و به پیامبرش چنین دستور می دهد: فَاعْلَمْ أَنَّهُ لا إِلهَ إِلاَّ اللّهُ .(1) روایات نیز پس از معرفت به وجود حق تعالی، اصل و ریشه را مسئله توحید دانسته اند؛ امام رضا (علیه السلام) در این باره می فرماید:

اول عِبَادَهِ اللَّهِ مَعْرِفَتُهُ وَ أَصْلُ مَعْرِفَهِ اللَّهِ تَوْحِيدُهُ؛(2) نخستین گامِ پرستش خدا، شناخت اوست و پایه شناخت خدا یگانگی اوست.

فلسفه اسلامی همین مسیر را پیموده است. منتها به نظر می رسد در ابتدای راه، توفیق چندانی در ارائه بحث نداشته است؛ اما هر چه زمان می گذشت با سبک و سیاقی خاص، طرح مباحث توحید صورت می گرفت، تا این که در قرن یازدهم، با ظهور حکمت متعالیه ملاصدرای شیرازی، روند

1- (1) «پس بدان که معبودی جز «اللَّه» نیست» (محمد، آیه 19).
2- (2) محمد بن علی بن بابویه صدوق، التوحید، ترجمه: محمدعلی سلطانی، ص 38.

بحث تغییر کرد. وی با توجه به اصل اصالت وجود و مسائل متفرع بر آن، و هم چنین با استعانت از قرآن و سنت در نوشته های فلسفی، تفسیر قرآن و شرح اصول کافی، مطالبی بس عمیق را درباره مباحث الهیات بالمعنی الأخص و مبحث توحید، پیش روی آیندگان قرار داد.

موفقیت ملاصدرا در ارائه آن مباحث خاص و ویژه، عوامل گوناگونی دارد که پرداختن به همه آن ها از عهده این مقال خارج است، اما از نقش قرآن و سنت در این موفقیت نباید غفلت شود. موضوع و مسئله مراتب توحید الهی، شاهد خوبی است جهت اثبات ادعای الهام گیری و اقتباس حکمت متعالیه از قرآن و سنت، چراکه فلسفه صدرایی در این قسمت بیشتر رنگ و بوی قرآنی و روایی به خود گرفته است.

بخشی از حکمت متعالیه با عنوان «الهیات بالمعنی الأخص»، از خداوند تبارک و تعالی، ذاتِ واحد او، صفات و افعالش بحث می کند. در این میان، مبحث توحید نظری جایگاه خاصی دارد و به صورت گسترده بررسی شده است؛ به گونه ای که اقسام و مراتب توحید نظری، یعنی توحید در ذات، صفات و افعال به تفصیل، موضوع سخن واقع شده است.

از سوی دیگر، پیش از فلاسفه و حکما، متون اصلی دین مبین اسلام مملو از آیات و روایاتی اند که به مسئله توحید الهی و مراتب آن، اشاره کرده اند.

با توجه به این دو امر، یعنی مطرح شدن مراتب توحید نظری در حکمت متعالیه از سویی و هم چنین وجودِ مباحث عمیق در منابع دینی در همین موضوع، نمی توان از تأثیر متون دینی بر افکار و اندیشه های فلاسفه ای چون ملاصدرا و پیروان وی، چشم پوشی کرد و پنداشت که خود فلاسفه به تنهایی و بدون کمک گرفتن از قرآن و سنت به این مطالب دقیق درباره مراتب توحید، رسیده اند.

با توجه به این امور، کتاب حاضر با عنوان «مراتب توحید الهی در حکمت متعالیه و اثرپذیری از قرآن و سنت (روایات)» انتخاب گردیده و در پنج فصل به نگارش درآمده است:

فصل اول طبق معمول، به مباحث کلی، توضیح مفاهیم به کاررفته در تحقیق و مبانی بحث، اختصاص یافته است. سپس فصلی را با عنوان «اثرپذیری حکمت متعالیه از قرآن و سنت» گشوده ایم تا در آن متأثر بودن حکمت متعالیه را از این دو منبع گران بهای اسلامی، با بیان شواهدی از خود حکمت متعالیه به اثبات برسانیم. در این فصل، چگونگی اثرپذیری حکمت متعالیه را از قرآن و سنت دو گونه می دانیم؛ یکی الهام و اقتباس و دیگری به گونه استشهاد.

مباحث اصلی تحقیق را از فصل سوم شروع کرده ایم و ذیل عنوان «توحید ذاتی در حکمت متعالیه و اثرپذیری از قرآن و سنت»، اولین مرتبه توحید الهی را از نظر و نگاه حکمت متعالیه بررسی نموده، در آن جا توحید ذاتی و دو قسم آن را مطرح کرده و در پایان به نقش قرآن و سنت در این موضوع اشاره کرده ایم.

در ادامه، دومین مرتبه توحید، یعنی توحید صفاتی را تحت عنوان «توحید صفاتی در حکمت متعالیه و اثرپذیری از قرآن و سنت» طرح کرده و در این جا نیز مواردی از استفاده های حکمت متعالیه از منابع اسلامی بازگو شده است.

در فصل پایانی، به خاطر اهمیت مرتبه توحید افعالی، بیشترین حجم را به این امر اختصاص داده و عنوان آن را این گونه انتخاب کردیم: «توحید افعالی در حکمت متعالیه و اثرپذیری از قرآن و سنت». در این فصل، تحلیل دقیق و منطقی حکمت متعالیه را از توحید افعالی بیان کرده

و بیشترین نقش را در این موضوع نیز به قرآن و سنت داده ایم. در انتها «جمع بندی و نتیجه گیری» نهایی را بیان کرده ایم.

در این جا ذکر این نکته را بر خود لازم دانسته و می گویم: نسبت آنچه به رشته تحریر درآوردم، در کنار آنچه باقی مانده و به آن ها نرسیده ام، نسبت نقص به کمال و قطره به دریاست:

حوض با دریا اگر پهلو زند خویش را از بیخِ هستی بَرکَند(1)

خواجه نصیرالدین طوسی (رحمه الله) با آن همه تبحر علمی، در مقام عجز از ادراک توحید گوید:

در مدت هشتاد سال دوره حیات خود، همین قدر دانستم که این مصنوع محتاج به صانعی می باشد و بس! با وجود این، باز هم یقینِ پیره زنان کوفه زیادتر از یقین من است!(2)

و این جاست که آن بیت مشهور فردوسی به ذهنم خطور می کند:

جهان را بلندی و پستی تویی ندانم چه ای، هر چه هستی تویی(3)

با سپاس فراوان از همه کسانی که با کرامت و شفقت مرا در به ثمر رسیدن این کتاب یاری کردند؛ به ویژه از استاد بزرگوارم حجت الاسلام والمسلمین دکتر محمدمهدی گرجیان - زیده عزّه - که اگر راهنمایی های ایشان نبود، این کتاب به سرانجام نمی رسید و از استاد عزیزم حجت الاسلام والمسلمین محسن غرویان - دامت برکاته - که از نکته آموزی های ایشان درس ها آموختم.

1- (1) جلال الدین محمد (مولوی)، مثنوی معنوی، ص 311.
2- (2) ر. ک: سیدمحمدمحسن حسینی تهرانی، مطلع أنوار، ج 1، ص 247.
3- (3) ر. ک: محمودرضا افتخارزاده، تدوین موضوعی شاهنامه، ص 49.

1- کلیات و مفاهیم

درآمد

در اهمیت موضوع توحید همین بس که دعوت انبیا (علیهم السلام) بر پایه توحید استوار بوده و همه مردم را به اقرار و ایمان به یکتایی خدا، می خوانده اند. به دلیل همین اهمیت است که قرآن کریم مملو از آیاتی است که در آن ها به مباحث توحید اشاره شده است؛ هم چنین منابع مهم حدیثی، پر از سخنان معصومان (علیهم السلام) در موضوع توحید است.

اهمیت فوق العاده موضوع توحید، به خصوص توحید نظری، متکلمان و فلاسفه اسلامی را واداشت تا این موضوع را به نحو مستقل در کتب خود جای دهند. فلاسفه سعی شان بر این بود که توحید الهی را از جنبه عقل و بدون استفاده از نقل بررسی کنند، که مقدار کامیابی ایشان در این امر مجالی دیگر می طلبد؛ اما هنگامی که نوبت به ملاصدرای شیرازی و پیروانش رسید، عقل و نقل و دست آوردهای عرفا را در هم آمیختند و مطالب نغزی درباره توحید و مراتب آن به یادگار گذاشتند.

ص:19

جایگاه رفیع توحید و هم چنین جمع آوری موفقیت های پیروان حکمت متعالیه، درباره مراتب توحید نظری در اثری مستقل، و پی بردن به تأثیرات منابع اصیل اسلامی، یعنی قرآن و سنت، بر مطالب مطرح شده از سوی ایشان، ضرورتی است که ما را بر آن داشت تا به آن بپردازیم.

بحث از توحید و مراتب آن، به شکل کاملاً اسلامی، ابتدا در متن دین اسلام مطرح بوده و بعد از آن وارد علم کلام و فلسفه اسلامی شده است. در این میان، سهم موفقیت حکمت متعالیه از دیگر مکاتب فلسفی بیشتر است. گفتنی است، به تصویر کشیدن این موفقیت و نشان دادن تأثیر قرآن و سنت بر آن، موضوع پژوهش های بسیاری واقع شده است.

در همین راستا ما نیز مسئله «مراتب توحید الهی در حکمت متعالیه و اثرپذیری از قرآن و سنت» را به حول و قوّه الهی و استمداد از معصومان (علیهم السلام) در این کتاب ارائه می دهیم؛ اما لازم است در ابتدا به تبیین مفاهیم و کلیدواژه ها و سپس به مبانی این بحث بپردازیم، تا خط سیر مشخص باشد و بی راهه نرویم.

1- مفاهیم

الف) توحید

یکم: توحید در لغت

واژه «توحید»، از ریشه «وَحَدَ» است، که خود از مصدر «وحده» گرفته شده است. لغت شناسانِ معروف غالباً «وحده» را مرادف با «انفراد» گرفته اند.(1)

1- (1) ر. ک: محمد بن مکرم بن منظور، لسان العرب، ج 15، ص 231.

راغب در مفردات چنین نوشته است: «وحده یعنی انفراد و تنهایی و واحد در حقیقت چیزی است که جزء و اجزا ندارد.»(1)

وحدت و واحد، به معنای یکی گفتن نیز به کار رفته است.(2) در دوره جدید به معنای یکی کردن نیز به کار می رود.(3)

توضیح این که، واژه «توحید» مصدر باب تفعیل، از ریشه «وَحَدَ» است. یکی از معانی باب تفعیل، کسی یا چیزی را به وصفی نسبت دادن است؛ مثلاً تکفیر یعنی نسبت کفر به کسی دادن.(4) بنابراین، توحید در لغت یعنی کسی را نسبت وحدت دادن.

دوم: توحید در اصطلاح

در کتب کلامی و فلسفی، واژه «توحید» یکی از اوصاف خداوند معرفی گردیده و مرادف کلمه «وحدت» اخذ می شود؛ برای مثال، ملاصدرا در اسفار می نویسد: «فی توحیده ای انه لا شریک له فی وجوب الوجود.»(5) در این اصطلاح، توحید به معنای اعتقاد به یکتایی و یگانگی ذات احدیت لحاظ می شود و در مقابل شرک قرار دارد.

دانشنامه بزرگ جهان اسلام، درباره معنای اصطلاحی «توحید» چنین آورده است:

علی رغم این که مشتقات «وَحَدَ» در قرآن مجید به کار رفته و

1- (1) ر. ک: حسین بن محمد راغب اصفهانی، المفردات فی غریب القرآن، ص 857.
2- (2) ر. ک: احمد بن علی بیهقی، تاج المصادر، ج 2، ص 592.
3- (3) ر. ک: ابراهیم أنیس و همکاران، المعجم الوسیط، ج 2، ص 1016.
4- (4) ر. ک: گروهی از نویسندگان، جامع المقدمات، تصحیح و تعلیق: محمدعلی مدرس افغانی، ج 1، ص 141.
5- (5) ملاصدرا، الحکمه المتعالیه فی الاسفار العقلیه الاربعه، ج 6، ص 57.

به خداوند نسبت داده شده اند، اما واژه «توحید» در قرآن به کار نرفته است؛ برخلاف احادیث که در آن ها این کلمه بارها تکرار شده است. طبق احادیث موجود، پیامبر اکرم (صلی الله علیه و آله)، واژه «توحید» و مشتقات آن را در اشاره و اقرار به یکتایی خدا و نفی هرگونه شرک، و به طور کلی به معنای تصدیق گزاره «لا اله الا الله وحده لاشریک له» و مانند آن، به کار بردند.(1) این کاربرد در حدیث امامان نیز وجود دارد.(2) [توحید در این کاربرد انواع و اقسام گوناگونی دارد که در بحث آینده مطرح خواهد شد.]

اگر این اصطلاح را خاص بدانیم، اصطلاحی عام تر از این نیز وجود دارد که در آن اصطلاح، واژه «توحید» یکی از اصول دین به شمار می آید.

از قرن دوم به این سو، کاربرد واژه «توحید» در همین معنا و سپس در اشاره به مجموعه مباحث مرتبط با وجود و صفات و افعال خدا رایج شد و در احادیث شیعه نیز در همین گستره معنایی به کار رفت.(3) بعدها این توسعه معنایی، مبنای تدوین آثاری با عنوان «کتاب التوحید» به استقلال یا بخشی از یک کتاب جامع حدیثی و غیر آن گردید. و حتی دانش کلام از آن رو که اساسی ترین مبحث آن بحث توحید است، «علم التوحید» و گاه «علم التوحید و الصفات» نام گرفت.(4)

مراد ما از توحید در این نوشتار، اصطلاح خاص آن، یعنی اعتقاد به یکتایی و یگانگی خداوند تبارک و تعالی است.

1- (1) ر. ک: التوحید، ص 20، ح 17.
2- (2) ر. ک: همان، ص 102، ح 77.
3- (3) ر. ک: همان، ص 58، ح 14.
4- (4) ر. ک: غلامعلی حداد عادل و همکاران، دانشنامه جهان اسلام، ج 8، ص 406.

ب) اقسام توحید

اشاره

توحید و یگانگی خداوند در دو ساحت اندیشه و عمل راه می یابد؛ اولی را توحید نظری و دومی را توحید عملی گویند.

یکم: توحید نظری

توحید نظری یعنی انسان در اندیشه، معتقد به یگانگی خداوند باشد. شهید مطهری (رحمه الله) در تعریف این قسم می گوید:

توحید نظری مربوط به عالم شناخت و اندیشه است؛ یعنی خدا را به یگانگی شناختن. به عبارت دیگر، توحید نظری یعنی شناخت یگانه بودن خدا.(1)

مراتب توحید نظری

توحید نظری بر اساس تفکیک مرتبه ذات، صفات و افعال الهی، به سه مرتبه: «توحید ذاتی»، «توحید صفاتی» و «توحید افعالی» رتبه بندی می شود. شاید اولین بار خود قرآن و سنت این مراتب را بیان کرده باشند، و پس از آن عرفا و فلاسفه به تبعیت از قرآن و سنت به هر یک از آن ها پرداخته اند. ملاصدرا با استناد به آیه شریفه «آیه الکرسی» این سه مرتبه را به دست می آورد:

فنقول: قوله «اللّه» إشاره إلی توحید الذات و قوله «لا إله إلّا هو» إشاره إلی توحید الصفات و قوله «الحیّ القیّوم» إشاره إلی توحید الافعال؛(2) می گوییم: فرموده خداوند در ابتدای این آیه شریفه که فرموده «الله»، به توحید ذاتی اشاره دارد و فرموده اش: «لا اله الّا هو»، به توحید صفاتی و «الحی القیّوم» به توحید افعالی اشاره دارد.

1- (1) مرتضی مطهری، مجموعه آثار، ج 26، ص 97.
2- (2) ملاصدرا، تفسیر القرآن الکریم، ج 4، ص 55.

صدرالمتألهین، فهم این سه مرتبه از توحید را، بالاترین طبقات دانش می داند و در رتبه بندی هر یک از آن ها معتقد است، فهم توحید ذاتی در شرف و رتبه، بالاتر از فهم و درک توحید صفاتی و فهم و درک توحید صفاتی بالاتر از توحید افعالی است. وی در ادامه می گوید:

کذا وقعت الدلاله علی هذه العلوم الثلاثه فی قوله سبحانه: وَ إِلهُکُمْ إِلهٌ واحِدٌ لا إِلهَ إِلاّ هُوَ الرَّحْمنُ الرَّحِیمُ (1) بهذا المنهج، فإن قوله «إلهکم اله واحد» توحید الذات، و قوله «لا اله الّا هو» توحید الصفات علی ما قرّرناه و قوله «الرّحمن الرّحیم» أی رحمن الدنیا و رحیم الآخره: توحید الافعال؛(2) هم چنین دلالت بر علوم سه گانه توحید نظری (توحید ذاتی، صفاتی و افعالی) در این آیه شریفه هم آمده است: «خدای شما، خداوند یگانه ای است، که غیر از او معبودی نیست. اوست بخشنده و مهربان (و دارای رحمت عام و خاص).» گفته خداوند: «إلهکم اله واحد» توحید ذاتی است، «لا اله الّا هو» توحید صفاتی و «الرّحمن الرّحیم» که رحمان در دنیا و رحیم در آخرت است، توحید افعالی، می باشد.

برخی معتقدند سوره «توحید»، به طور ضمنی به این سه مرتبه اشاره دارد؛ «هو اللّه أحد» برای توحید ذاتی بیان شده، «الصّمد» برای توحید صفاتی و بقیه این سوره برای بیان توحید افعالی است.(3)

هم چنین گفته شده، کلمه «وحده» در شعار «لا إله إلاّ‌الله وحده وحده وحده»، بیان کننده این مراتب سه گانه است، نه آن که از سنخ تکرار باشد، زیرا برای هرکدام معنای خاصی است.(4)

1- (1) بقره، آیه 163.
2- (2) تفسیر القرآن الکریم، ج 4، ص 58.
3- (3) قاضی سعید قمی، شرح توحید صدوق، ج 2، ص 44.
4- (4) ر. ک: عبدالله جوادی آملی، توحید در قرآن، ص 201.

این رتبه بندی فلاسفه، مبنای سیر این تحقیق را تشکیل می دهد؛ لذا مراد ما از «مراتب توحید» در عنوان کتاب، این سه مرتبه است که هر یک را جداگانه در این فصل به طور خلاصه توضیح داده و تفصیل و تحلیل هر یک را در فصول جداگانه پی خواهیم گرفت.

دوم: توحید ذاتی

توحید ذاتی یا توحید در ذات، اصطلاح رایج و مشهوری دارد و آن این است که خداوند، یکتاست و مثل و مانندی ندارد. اما توحید در ذات، غالباً در کتب فلسفی معنای گسترده تری نیز به خود گرفته است؛ در این اصطلاح، توحید ذاتی هم به معنای نفی کثرت بیرونی است و هم نفی کثرت درونی؛ به عبارت دیگر، خداوند در عین این که شریک ندارد، مرکب از اجزا نیز نیست.

متکلمان و فلاسفه با استفاده از آیات و روایات، در این مورد اصطلاح جعل کرده اند؛ نفی کثرت درونی را «توحید أحدی» و نفی کثرت بیرونی را «توحید واحدی» می نامند.(1)

سوم: توحید صفاتی

جمیع مسلمانان بر این اعتقادند که خداوند، متصف به صفات کمال و جمال است، اما در نحوه اتصاف حضرت حق به این صفات، اختلافاتی وجود دارد. این اختلافات به بروز و ظهور بحث رابطه صفات و ذات، منجر شده است. امامیه معتقدند، بین ذات و صفات الهی از سویی، و بین صفات از سوی دیگر، تغایر مفهومی و عینیت

1- (1) ر. ک: جعفر سبحانی، الالهیات علی هدی الکتاب و السنه و العقل، ج 2، ص 11.

خارجی برقرار است. به این نظریه، توحید صفاتی یا توحید در صفات اطلاق می شود.

چهارم: توحید افعالی

توحید افعالی یا توحید در فعل عبارت است از این که: خداوند در انجام افعالی، مانند: خالقیت، رازقیت، مالکیت، ربوبیت، حاکمیت، ولایت و... یکتاست و شریک ندارد و اساساً وجود شریک برای او محال است؛ علاوه بر این، غیر از خداوند، هیچ استقلالی در افعالشان ندارند، بلکه نیاز همیشگی به خداوند دارند.

به عبارتی دیگر، توحید افعالی در نگاه دقیق فلسفی، که ره یافت حکمت متعالیه هم می باشد، به این معناست: «هیچ فاعل و مؤثری جز خدا نیست و تمام افعال بی هیچ واسطه ای، مستند به اویند؛ بدون این که وجود بعضی از موجودات به بعض دیگر استناد داده شود. بنابراین، صادر اول یا دوم بودن معنا ندارد، بلکه همه از جانب خداوند صادر شده اند. بدین ترتیب، توحید ایجادی به توحید وجودی و توحید فعل به توحید ذات منتهی می شود، زیرا ایجاد، فرع وجود است، و مبدأ اثر و اثر مبدأ، هر دو وجودند.»(1)

مراتب توحید نظری در عرفان و فلسفه

آنچه مراد ما را در این کتاب از مراتب توحید نظری، تشکیل می دهد، تا حدودی مشخص شد؛ اما جهت روشن تر شدن این موضوع، مراتب توحید نظری و فرق آن ها را در فلسفه و عرفان به طور اجمال بررسی می کنیم.

1- (1) ر. ک: عبدالله جوادی آملی، شرح حکمت متعالیه، ج 6، ص 430.

سه اصطلاح مزبور که درباره اقسام و مراتب توحید نظری وارد شده است، هم در عرفان و هم در فلسفه مورد کاربرد قرار می گیرند، اما به کارگیری آن ها نزد عرفا و فلاسفه به یک شکل نبوده و نیست، بلکه دو فرق عمده در این جا وجود دارد؛ یکی در رتبه بندی آن هاست و دیگری در معنا و مفهوم هر یک از آن ها؛ فلاسفه، ترتیب را از توحید ذاتی شروع می کنند و می گویند: اول باید معتقد باشیم که ذات خدای تعالی یکی است، بعد باید معتقد باشیم که صفاتی زاید بر ذات ندارد و بعد برسیم به این که خداوند در افعالش هم، به معین و یار و یاور احتیاج ندارد.(1)

ملاصدرا درباره رتبه بندی توحید نظری، در نگاه فلاسفه، چنین می گوید:

هذا طریق التدرّج فی مسلک الالهیه... فکما أن طریق الالهیّه یقتضی التدرّج النزولی إلی أدنی المراتب و نحن أقرب إلیکم «مِنْ حَبْلِ الْوَرِیدِ»... و ذلک لان کمال النوریه و الظهور یوجب کمال القرب و الدنوّ، ألا تری أنه إذا کان فی سطح واحد سواد و بیاض تری البیاض لوضوحه أقرب و السواد لخفائه أبعد؛(2) طریق و روشی را که فلاسفه (در اعتقاد به مراتب توحید) می پیمایند، رتبه بندی بر اساس مسلک و روش الهی است... چنانچه از آیات و روایات برمی آید، روش و طریقه الهی، نزولی و بر اساس صعود از اعلی به ادنی است. علت این روش این است که کمال روشنایی و ظهور، کمال قرب و نزدیکی را در پی دارد. مگر ندیده ای که زمانی که از یک فاصله مساوی به سیاهی و سفیدی

1- (1) ر. ک: محمدتقی مصباح یزدی، معارف قرآن، ص 83.
2- (2) تفسیر القرآن الکریم، ج 4، ص 58.

نگاه می کنی، سفیدی را به خاطر وضوحش، از سیاهی به خاطر خفای آن، نزدیک تر می پنداری؟

فوقع بیان هذه المراتب فی کلام اللّه تعالی علی سنّه الالهیه کما علمت؛ (1) به خاطر این که طریق و مسلک الهی، صعود از اعلی به ادنی است، بیان مراتب توحید در کلام الهی، همان گونه که اشاره شد، این طریقه را پیروی می کند.

اما عرفا ترتیب را به عکس فلاسفه، بر اساس افعال، صفات و ذات پیروی می کنند. علت این است که عرفا چون این مطالب را بر اساس سیر انسانی بیان می کنند، اول از توحید افعالی شروع می کنند؛ یعنی اولین چیزی که برای انسان در سیر و سلوک الی الله، کشف می شود، توحید افعالی است و چون کامل تر شد لیاقت می یابد که توحید صفاتی را درک کند و آخرین مرحله ای که عارف به آن می رسد، توحید ذاتی است.

ملاصدرا درباره روش و شیوه عرفا نیز تحلیلی ارائه می دهد و چنین می گوید:

أما طریق التدرّج فی مسلک العبودیه فبعکس هذا الترتیب، و هو الترقّی من الافعال إلی الصفات، و من الصفات إلی الذات؛(2) طریق و شیوه درجه بندی در راه و روش بندگی، برعکس ترتیب ذکرشده است، و آن ترقی و صعود از توحید افعالی، به صفاتی و از صفاتی به توحید ذات است.

او معتقد است، در کلام حضرت رسول (صلی الله علیه و آله)، این صورت پیروی شده است:

فی کلام الرسول (صلی الله علیه و آله) علی سنّه العبودیه، حیث قال:

«أعوذ

1- (1) همان، ص 59.
2- (2) همان، ص 58.

بعفوک من عقابک» فهذه ملاحظه توحید الافعال ثمّ قال:

«و أعوذ برضاک من سخطک» هذا بملاحظه توحید الصفات، ثمّ قال:

«و أعوذ بک منک» هذا بملاحظه توحید الذات، فلم یزل إلی القرب یترقّی من طبقه إلی طبقه، و من مرتبه إلی مرتبه فی الشرف و القرب حتی انتهی إلی النهایه، ثمّ عند النهایه اعترف بالعجز و القصور لان الذات الاحدیه لیس لاحد فیها قَدَم فقال:

«لا احصی ثناء علیک أنت کما أثنیت علی نفسک»؛(1) در دعای پیامبر (صلی الله علیه و آله) بر اساس روش و سنت بندگی، رفتار شده است؛ در جایی که عرض می کند:

«أعوذ بعفوک من عقابک». این به ملاحظه توحید افعالی است و

«و أعوذ برضاک من سخطک» به ملاحظه و نگاه به توحید صفاتی گفته شده و پس از آن ها این گفته که:

«و أعوذ بک منک» به ملاحظه توحید ذاتی است. همین طور به سوی قربِ خدای تعالی ترقی می کند، از طبقه ای به طبقه دیگر و از مرتبه ای به مرتبه دیگر، که هر یک در شرف و برتری متفاوت اند، تا این که به نهایت قرب می رسد. و در آن جاست که به عجز و ناتوانی خود اعتراف می کند، چراکه ذات احدیت، برای هیچ شخصی قابل درک و رسیدن نیست؛ پس این جاست که می گوید:

«لا احصی ثناء علیک أنت کما أثنیت علی نفسک».

ملاصدرا معتقد است، دقیق ترین و شریف ترین علوم، علم به مراتب توحید نظری است و به پایه آن ها چیزی نمی رسد، مگر علم به جهان آخرت و معاد.(2)

معنای این سه اصطلاح از نگاه فلاسفه همان است که ذکر شد، اما عرفا در این باره از نگاه قرب و بعد قلبی به ذات پاک حضرت حق،

1- (1) همان، ص 59.
2- (2) ر. ک: همان.

سخن می گویند؛ لذا توحید در اصطلاح آن ها «توحید شهودی» نامیده می شود؛ و توحید شهودی به افعالی، صفاتی و ذاتی تقسیم می گردد.

بنابراین «توحید افعالی» طبق اصطلاح عرفان، این است که حضرت حق به تجلی افعالی بر سالک متجلی شود و سالک، جمیع افعال و اشیا را در افعال حق بیند و در هیچ مرتبه ای، هیچ چیز را غیر از حضرت حق، فاعل نبیند و غیر از او مؤثر نشناسد؛ این مقام را «مقام مَحو» می نامند.

«توحید صفاتی» آن که حضرت حق به تجلی صفاتی بر سالک متجلی گردد و سالک، صفات تمام اشیا را در صفات حق فانی یابد، صفات اشیا را صفات حق ببیند و غیر حضرت حق را مطلقاً، دارای هیچ صفتی نبیند و اشیا را مظهر و مجلای صفات الهی بشناسد؛ این مقام را «مقام طَمْس» گویند.

«توحید ذاتی» در اصطلاح عرفان، به این معناست که حضرت حق به تجلی ذاتی بر سالک متجلی شود و سالک در این مرحله به مقامی می رسد که تمام ذوات اشیا را در پرتو نور تجلی ذات خدا فانی می یابد و تعینات عدمی و وجودی، به فنای در توحید ذاتی مرتفع شده و هیچ چیز را به غیر حق موجود نبیند و نداند، وجود را حق داند و به جز وجود واجب، موجود دیگری نبیند؛ این مقام را «مقام مَحْق» گویند که صاحب این مقام، تمام اشیا، صفات و افعال را متلاشی در ذات حق داند.(1)

نویسنده کتاب موسوعه کشاف اصطلاحات الفنون و العلوم آورده است:

از شیخ عبدالرزاق کاشانی نقل شده است: مَحْق، فنای وجود عبد است در ذات حق، چنان که محو، فنای افعال عبد است در فعل حق و طمس، فنای صفات عبد است در صفات حق.

1- (1) ر. ک: شمس الدین محمد لاهیجی، مفاتیح الاعجاز فی شرح گلشن راز، ص 227 و 228.

و در یک بیت فارسی این سه مقام و مرتبه «توحید شهودی» را چنین جمع کرده است:

أول محو است طمس ثانی آخر محق است اگر بدانی(1)

پنجم: توحید عملی

توحید عملی، یعنی این که انسان پیرو اعتقاد به یگانگی خداوند، عمل کند. شهید مطهری (رحمه الله) در این باره می نویسد:

توحید عملی یعنی خود را در عمل، یگانه و یک جهت و در جهت ذاتِ یگانه، ساختن؛ به عبارتی دیگر، توحید عملی یعنی یگانه شدن انسان.(2)

ما در این جا به تعریف توحید عملی بسنده کرده و تفصیل را به کتاب هایی در این موضوع ارجاع می دهیم.

ج) حکمت متعالیه

اشاره

سومین اصطلاحی که باید در این فصل از نظر معنا و مفهوم، روشن شود، اصطلاح «حکمت متعالیه» است. در این جا ابتدا این اصطلاح را از نگاه لغوی و موارد کاربرد، بررسی می کنیم، و سپس از نظر معنا و مفهوم نیز مقداری درباره آن بحث خواهیم کرد.

یکم: بررسی عرفی و لغوی

اصطلاح «الحکمه(3) المتعالیه» پیش از ملاصدرا، که پایه گذار نظام

1- (1) ر. ک: محمدعلی تهانوی، موسوعه کشاف اصطلاحات الفنون و العلوم، ج 2، ص 1491.
2- (2) مجموعه آثار، ص 97.
3- (3) واژه «حکمت» را مسلمانان از قرآن اخذ کردند و به جای فلسفه، که ریشه یونانی داشت، قرار دادند. قرآن کریم برای حکمت اوصافی را

بیان می دارد، که مسلمانان از دانشی که آن را حکمت نام نهادند، اتصاف به همان صفات را می طلبیدند. این انتظار خواه ناخواه، کوشش های فلسفی مسلمانان را شکل و جهت می داد. ما در این کتاب، واژه های حکمت و فلسفه را در یک معنا به کار می بریم.

حکمت متعالیه است، به کار رفته است. شاید اولین بار، ابن سینا (م. 428 ق) این اصطلاح را استعمال کرده باشد. او در اشارات و تنبیهات این اصطلاح را به کار گرفته است:

ثم إن کان ما یلوحه ضرب من النظر مستورا إلا علی الراسخین فی الحکمه المتعالیه...؛(1) سپس اگر آن چیزی که نوعی رأی و نظر بیان گر آن است، حق باشد و آن نظر جز برای راسخان در حکمت متعالیه آشکار نیست....

بعد از ابن سینا، قطب الدین شیرازی (م. 710 ق)، شارح حکمت اشراق، اصطلاح حکمت متعالیه را استعمال کرده است. ملاصدرا در کتاب مبدأ و معاد و هم چنین شرح هدایه اثیریه، سخن ایشان را که در آن اصطلاح حکمت متعالیه آمده است، بیان می کند. ملاصدرا از قطب الدین شیرازی در چند جا با عنوان «علامه شیرازی» یاد کرده است:

ورد علیه العلامه الشیرازی، أما فیما ذکره اولاً فبقوله: إنا لا نسلم أن الشیخ، و لا غیره من الحکماء الراسخین فی الحکمه المتعالیه...؛(2) علامه شیرازی (قطب الدین شیرازی)، بر بحث اول اشکال کرده است: هیچ یک از حکمای راسخین در حکمت متعالیه، چه شیخ و چه غیر او، قائل نشده اند که....

ملاصدرا در شرح هدایه اثیریه نیز می گوید:

ورد علیه العلامه الشیرازی فی «شرح کلیات القانون»: أما فیما

1- (1) حسین بن عبدالله بن سینا، الإشارات و التنبیهات، ج 4، ص 122.
2- (2) ملاصدرا، المبدأ و المعاد، ص 345.

ذکره اولاً فبقوله: إنّا لا نسلّم أنّ الشیخ و لا غیره من الحکماء الراسخین فی الحکمه المتعالیه.(1)

پس از این دو، داود قیصری (م. 751 ق)، عارف نام دار و شارح آثار ابن عربی، در آثارش اصطلاح حکمت متعالیه را به کار برده است:

و المغایره بینهما کالتغایر بین الکلی و جزئیه؛ لا کالتغایر بین الحقیقتین المختلفتین کما ظن المحجوبون ممن لا یعلم الحکمه المتعالیه؛(2) مغایرت میان آن دو، همانند تغایر کلی و جزئی آن است، نه همانند تغایر میان دو حقیقت مختلف، چنان که بعضی از کسانی که از حکمت متعالیه آگاهی ندارند، پنداشته اند.

وی در مقدمه خود بر شرح فصوص ابن عربی چنین می نویسد:

هذا، و ان کان له وجه عند من تعلم الحکمه الالهیه المتعالیه من الموحدین، لکن لا یصح مطلقاً؛(3) این مطلب اگرچه نزد کسی که حکمت الهی متعالیه را می آموزد و از موحدان است، وجهی برای قبول دارد، اما نزد ما صحیح نیست.

تاریخچه استعمال و به کارگیری این اصطلاح تا حدودی معلوم گردید، اما مهم این است که معنایی که این اصطلاح، پیش از ملاصدرا و حتی گاهی خود ملاصدرا داشته است، با معنایی که شاگردان و پیروان ملاصدرا از آن اراده می کردند، تفاوت دارد.

دقت در موارد استعمال این اصطلاح، پیش از ملاصدرا، ما را به معنای مراد از آن رهنمون می شود. در عباراتی که از پیشینیانِ ملاصدرا نقل شد و کلمه «متعالیه» صفت برای «حکمت» لحاظ شده است، مراد از

1- (1) همو، شرح الهدایه الأثیریه، ص 229.
2- (2) داود قیصری، رسائل قیصری، ص 15.
3- (3) سیدجلال الدین آشتیانی، شرح مقدمه قیصری بر فصوص الحکم، ص 280.

حکمت متعالیه و کسانی که دارای حکمت متعالیه هستند، معنایی عام است؛ یعنی فلاسفه و اهل حکمت نظری؛ به عبارتی دیگر، همان معنای لغوی را اراده می کرده اند.

پیش از ملاصدرا، ترکیب دوکلمه ای «الحکمه المتعالیه» به اصطلاحی در جهان فلسفه تبدیل نشده بود و به مکتب خاصی در فلسفه اشاره نداشت؛ حتی وقتی خود ملاصدرا این اصطلاح را به کار می برد، مرادش از آن، مکتب او نبود، بلکه به دو اثر وی «الحکمه المتعالیه فی الاسفار العقلیه الاربعه» و «الحکمه المتعالیه» اشاره داشت.

البته در برخی از نوشته های ملاصدرا شواهدی وجود دارد که می تواند بر مکتب او دلالت داشته باشد؛ برای نمونه، در کتاب ای که از او به جا مانده، این اصطلاح در کنار اصطلاح «الحکمه النظریه» استعمال شده است:

خاتمه فی بیان سریان الذکر و التسبیح فی جمیع الموجودات حتی الجمادات و النباتات علی طریقی الحکمه النظریه و الحکمه المتعالیه.(1)

شاید به دلیل همین شواهد است که شهید مطهری (رحمه الله) می فرماید: «صدرالمتألهین به فلسفه خود نام "حکمت متعالیه" داده است.»(2)

در واقع، پس از تحقیقات ملاصدرا به نحو خاص و گسترده در وادی فلسفه و نوشتن متون مهمی چون اسفار، الشواهد الربوبیه و... بود که شاگردان خاص او نام حکمت متعالیه، یعنی «فلسفه الاهی برتر» را بر این مکتب نهادند. شاید بتوان گفت، اولین بار نام حکمت متعالیه بر شیوه

1- (1) ملاصدرا، مجموعه الرسائل التسعه، ص 233.
2- (2) مجموعه آثار، ج 5، ص 152.

ملاصدرا از سوی شاگرد و داماد او، یعنی عبدالرزاق لاهیجی(1) نهاده شد.(2)

این گونه بود که اصطلاح «الحکمه المتعالیه» بر راه و روش ملاصدرا در فلسفه، اطلاق گردید، و همان گونه که گفته شد، این نام گذاری از زمان خود وی شروع شد و تا به امروز نیز ادامه دارد.

یکی از محققان معاصر، درباره چگونگی انتخاب این نام برای مکتب ملاصدرا و علت این نام گذاری، چنین می نویسد:

این واقعیت که اصطلاح «الحکمه المتعالیه» از جانب شاگردان وی، و در مقیاس وسیع تر، از جانب عموم، با آموزه های ملاصدرا یکسان انگاشته شد، به احتمال بسیار زیاد، ناشی از دو عامل بود؛ اول، عنوان «اسفار» که اشاره ای ضمنی دارد به این که یک مکتب و جهان بینی ای که به وسیله آموزه های مابعدالطبیعی ترسیم شده، در این کتاب وجود دارد... و دوم، وجود محتمل تعالیم شفاهی خود استاد که مطابق آن، منظور از حکمت متعالیه، نه تنها عنوانی برای برخی از آثار وی، بلکه نامی برای کل مکتب اوست.(3)

دوم: بررسی اصطلاحی (راز برتری حکمت متعالیه)

پس از این که روشن شد، اصطلاح «الحکمه المتعالیه» چه سرنوشتی را

1- (1) ملاعبدالرزاق لاهیجی قمی (م. 1072 ق) از شاگردان بزرگ ملاصدرا و هم چنین داماد وی، و از اجلّه محققان عصر خود در حکمت و فلسفه بوده است. او آثار نفیسی از خود باقی گذاشته است؛ شوارق (شرح بر تجرید علامه)، تعلیقات بر شرح اشارات خواجه، گوهر مراد و... از جمله آثار فلسفی - کلامی او هستند.
2- (2) ر. ک: سیدحسین نصر، صدرالمتألهین شیرازی و حکمت متعالیه، ترجمه: حسین سوزنچی، ص 140.
3- (3) همان، ص 141.

به خود دیده، باید به این مسئله بپردازیم که مکتب حکمت متعالیه چه مکتبی است؟ سرّ تعالی آن در چیست؟ و آیا اسم با مسما هماهنگی دارد؟

از به کارگیری واژه «الحکمه المتعالیه» در منابع فلسفی، پس از این که بر راه و روش مخصوص ملاصدرا و پیروانش مصطلح شد، مستفاد است که منظور از این اصطلاح، فلسفه ای است برتر از «حکمت مطلقه» به سبب اعتماد نکردن بر استدلال های عقلی محض و تکمیل کردن آن ها به کشف و ذوق. خواجه نصیرالدین طوسی در شرح اشارات، در توضیح اصطلاح حکمت متعالیه، که ابن سینا آن را به کار برده، چنین می نویسد:

إنما جعل هذه المسأله من الحکمه المتعالیه لان حکمه المشاءین حکمه بحثیه صرفه و هذه و أمثالها إنما یتم مع البحث و النظر بالکشف و الذوق فالحکمه المشتمله علیها متعالیه بالقیاس إلی الاول؛(1) این که ابن سینا این مسئله را از حکمت متعالیه دانسته، به علت آن است که حکمت مشائین، حکمت بحث و نظر محض است، ولی این مطالب و امثال آن از طریق بحث و نظر همراه با کشف و ذوق تمام می گردد؛ بنابراین، حکمتی که مشتمل بر کشف و ذوق است، حکمت متعالیه است.

شهید مطهری (رحمه الله) درباره برتری مکتب ملاصدرا و انتخاب نام حکمت متعالیه بر آن، چنین می نگارد:

درباره این نام، دو احتمال می توان داد؛ یکی این که مرادف «حکمت علیا» باشد، که در مقابل ریاضیات و طبیعیات است؛ بنابراین، مفهوم حکمت متعالیه همان فلسفه اولی به طور مطلق

1- (1) خواجه نصیرالدین طوسی، شرح الاشارات و التنبیهات، تحقیق: حسن حسن زاده آملی، ج 3، ص 401.

است. احتمال دیگر، که قرائن مورد استعمال این کلمه در کلمات صدرا از آن حکایت دارد، این است که منظور وی از «حکمت متعالیه» مکتب خاص خودش در فلسفه اولی است.(1)

آیت الله جوادی آملی - حفظه الله تعالی - وجه امتیاز و برتری حکمت متعالیه را از سایر علوم الهی، مانند: عرفان نظری، حکمت اشراق، حکمت مشاء، کلام و حدیث، در این می دانند که هر یک از آن علوم به یک جهت از جهات عرفان، برهان، قرآن و وحی اکتفا می کند و به جهات دیگر نمی پردازد و اگر هم به جهتی از جهات دیگر دسترسی یافت، آن را مؤید فن خود می شمارد نه دلیل، و اگر هم توان دسترسی به آن را نداشت، به همان جهت خاص خود بسنده می کند. البته ایشان درباره حکمت متعالیه معتقدند، کمال خود را در جمع بین ادله یادشده، جست وجو می کند و هر کدام را در عین لزوم و استقلال، با دیگری می طلبد و با اطمینان به هماهنگی و جزم به عدم اختلاف، همه آن ها را گرد هم می بیند. حکمت متعالیه در مقام سنجش درونی، اصالت را از آن قرآن می داند و عرفان و برهان را در محور وحی، غیر قابل انفکاک مشاهده می کند.(2) بنابراین، از نظر ایشان راز برتری حکمت متعالیه، در جامعیت آن است.

یکی از پژوهش گران فلسفه صدرایی، که خود تحقیقات فراوانی درباره حکمت متعالیه انجام داده است، در این باره چنین می نویسد:

حکمت متعالیه، مناسب ترین نام برای مکتب ملاصدراست؛ نه تنها به خاطر دلایل تاریخی، بلکه به دلیل آن که آموزه های ملاصدرا

1- (1) مجموعه آثار، ج 13، ص 253.
2- (2) ر. ک: عبدالله جوادی آملی، رحیق مختوم، ج 1، ص 16.

به تمام معنا، هم حکمت به معنای ریشه ای این کلمه است و هم شهودی عقلی از امری متعالی است، که به خود امر متعالی رهنمون می شود. بنابراین، مکتب ملاصدرا، هم به دلایل تاریخی و هم به دلایل مابعدالطبیعی، حکمت متعالیه است.(1)

یکی دیگر از دانشمندان، راز برتری حکمت متعالیه را در این می داند که به زبانی بالاتر از زبان فلسفه معمولی مشاء و اشراق سخن گفته است.(2) وی معتقد است، تفوق و تعالی آن به این جهت است که ملاصدرا برخلاف فلاسفه دیگر، محور کل فلسفه خود را بر وجود نهاده است و وجود را اصیل می داند و کلیه مسائل فلسفه الهی را با دیدگاه خاص خود در باب اصالت وجود و وحدت آن حل می کند.(3) همان گونه که می دانیم از دیدگاه صدرالمتألهین، همه چیز مراتب وجود است؛ اسماءالله، صفات و افعال الهی هم مراتبی از وجودند.

پاره ای دیگر از دانشمندان، نیز همچون حکیم متأله عصر حضرت آیت الله جوادی آملی، سرّ تعالی و برتری حکمت متعالیه را بر اساس جامعیت فلسفه ملاصدرا، توجیه کرده اند که جامعیت آن به خاطر تلفیق بین مشاء و اشراق و آیات و روایات است.(4)

آنچه مرقوم داشتیم، آرای دانشمندان اسلامی درباره تعالی و برتری حکمت متعالیه بود، اما دیدگاه خود ملاصدرا در این باره می تواند جالب

1- (1) صدرالمتألهین شیرازی و حکمت متعالیه، ص 141.
2- (2) این نظریه از آن استاد مهدی حائری یزدی است که از تفصیل آن خودداری کرده و خوانندگان را به کتاب روش شناسی فلسفه ملاصدرا، اثر دکتر احد فرامرز قراملکی ارجاع می دهیم.
3- (3) ر. ک: سیدجعفر سجادی، فرهنگ اصطلاحات فلسفی ملاصدرا، ص 212.
4- (4) ر. ک: همان.

توجه و حایز اهمیت باشد. برای روشن شدن این موضوع، باید در جست وجوی حقیقت حکمت، از نگاه خود ملاصدرا باشیم. وی تعاریف بسیاری از حکمت و فلسفه ارائه می دهد، اما دو تعریف، از دیگر تعاریف، جامع تر و کامل تر به نظر می رسند:

الحکمه صناعه نظریه یستفاد بها کیفیه ما علیه الوجود فی نفسه، و ما علیه الواجب من حیث اکتساب النظریات و اقتناء الملکات، لتستکمل النفس و تصیر عالما معقولا مضاهیا للعالم الموجود، فیستعدّ بذلک للسعاده القصوی، و ذلک بحسب الطاقه البشریه؛(1) حکمت، صناعتی است نظری، از آنْ چگونگی وجود و واقعیت ذاتی آن و آنچه باید مورد عمل انسان قرار گیرد از حیث اکتساب نظریات - یعنی اموری که تنها در نظر می توانند وجود داشته باشند - و تحصیل ملکات نیکو، استفاده می شود؛ تا نفس را کمال بخشیده و خود جهانی باشد عقلانی، مشابه و مطابق جهان خارجی، تا بدین گونه برای سعادت برتر، به اندازه توانایی بشری آمادگی یابد.

در تعریف دیگری ایشان چنین می فرمایند:

الفلسفه استکمال النفس الانسانیه بمعرفه حقائق الموجودات علی ما هی علیها و الحکم بوجودها تحقیقا بالبراهین لا أخذا بالظن و التقلید بقدر الوسع الانسانی و إن شئت قلت نظم العالم نظما عقلیا علی حسب الطاقه البشریه لیحصل التشبه بالباری تعالی؛(2) فلسفه، استکمال نفس انسانی است، به اندازه وسع انسانی، به وسیله معرفت به حقایق موجود، چنان که فی نفسه هستند و حکم به وجود آن ها از طریق برهان و نه با اتکا به ظن و تقلید، و

1- (1) شرح الهدایه الأثیریه، ص 6.
2- (2) الحکمه المتعالیه، ج 1، ص 20.

می توانی بگویی (که فلسفه عبارت است از:) دادن نظمی عقلی به عالَم به اندازه طاقت بشری، به منظور حصول تشبه به باری تعالی.

همان گونه که می بینیم، صدرالمتألهین در این دو تعریفِ غایی از فلسفه و حکمت، غایت را به کمال رسیدن انسان و حصول تشبه او به باری تعالی می داند. دست یازیدن به این مهم حاصل نخواهد شد «مگر در پرتو حرکت جوهری روح در مسافت های اسفار چهارگانه - که همان روش حکمت متعالیه است -، زیرا کسی که تحول جوهری او به سمت بهیمیت یا سبعیت یا شیطنت است نه فرشته شدن، و یا با این که سیر جوهری او به طرف فرشته شدن می باشد، لیکن از ادامه راه محروم مانده و به بعضی از مراتب آن اکتفا کرده، به غایت مطلوب نخواهد رسید.»(1)

با توجه به دیدگاهی که ملاصدرا درباره حکمت و فلسفه دارد، روشی را پی ریزی می کند که بتوان از طریق آن به مقصود و غایت فلسفه و حکمت رسید. او نام آن را «حکمت متعالیه» می نهد، و آن چیزی نیست جز تحصیل معرفت از طریق ترکیب منابع سه گانه وحی، کشف و برهان؛ بدین معنا که باید یافته های هر یک را با منبع دیگر تکمیل کرد و در قالبی چون قالب اسفار چهارگانه درآورد. این در حالی است که روش های دیگر و به تعبیر خود او «حکمت شایعه»، نمی تواند انسان را به تشبه به باری تعالی رهنمون شود، و این همان راز برتری حکمت متعالیه بر امثال خودش است.

بنابراین، شایسته و بایسته است که درباره حکمت متعالیه و پدیدآورنده آن گفته شود که صدرالدین شیرازی، ضمن حفظ اصول

1- (1) ر. ک: رحیق مختوم، ج 1، ص 14 (با اندکی تغییر).

متقن و مبرهن حکیمان پیشین و رفع نقص و ضعف ممشای مشّاء، شروق اشراق و عرفان عرفا، به عنایت، هدایت و الهام از کتاب و سنت، حکمتی را بنیان و بنیاد نهاد که وصف متعالی حقاً وصف به حال موصوف بوده و کثیری از امّهات معارف قرآنی و روایی بر مبادی و مبانی رصین و وزین این حکمت، قابل تبیین و تفسیر است و یگانه فلسفه ای است که به نحو شایسته و بایسته در خدمت معارف دینی و توحیدی درآمده است.(1)

2- مبانی بحث توحید در حکمت متعالیه

اشاره

با توجه به این که موضوع مورد بحث در این کتاب، مراتب توحید در حکمت متعالیه است، در این قسمت جا دارد تا جایگاه توحید را در حکمت متعالیه به اندازه مجال بررسی کرده و سپس به برخی از مهم ترین مبانی مبحث توحید در حکمت متعالیه اشاره کنیم، چراکه گاهی بعضی از اشکالات متوجه این موضوع بوده و از سوی برخی بازگو می گردد؛ لذا با چند پرسش باب این موضوع را باز می کنیم:

آیا مبحث توحید در فلسفه جایی دارد؟ از چه زمانی فلاسفه به این مبحث پرداخته اند؟ حکمت متعالیه، چگونه و در چه بخشی به آن می پردازد؟ آیا ملاصدرا حقیقت توحید را درست تبیین کرده است؟ مبانی بحث توحید در حکمت متعالیه کدامند؟

پاسخ به این پرسش های اساسی گرچه ممکن است به حجم تحقیق بیفزاید، اما لازم و ضروری به نظر می رسند، چراکه تا جایگاه بحث، معلوم و مشخص نشود، صحبت درباره آن منتج نخواهد بود؛ از این رو، در قسمت

1- (1) همان، ص 7.

پایانی فصل حاضر، به این پرسش ها به اختصار پاسخ خواهیم داد.

همان گونه که می دانیم، فلسفه، به خصوص فلسفه اسلامی، جهان بینی عقلانی و توأم با استدلال و منطق است. از جمله موضوعاتی که در جهان بینی مطرح می شود، بلکه از اهم موضوعات مطرح در جهان بینی، موضوع خداشناسی است و مبحث توحید نیز از اساسی ترین مباحث موجود در خداشناسی است که بعد از اثبات وجود خدا به آن پرداخته می شود.

به نظر می رسد، از میان علومی که در جهان اسلام به خداشناسی پرداخته اند، از قبیل کلام، عرفان و فلسفه، این فلسفه - به خصوص مکتب پویا و زنده حکمت متعالیه - است که مباحث مربوط به خداشناسی را تحت عنوان «الهیات بالمعنی الاخص» با نگاه موشکافانه و دقیق، مطرح کرده و مبحث توحید را در ضمن آن بررسی کرده است.

اگرچه مسئله توحید باری تعالی به شکل امروزی و با بینش اسلامی از زمان ظهور اسلام مطرح گردیده، اما مباحث خداشناسی، از گذشته های دور و در دوران فیلسوفان یونان باستان و پیش از ظهور دین مبین اسلام، وارد فلسفه شده است و به طور خاص سه فیلسوف بزرگ یونان، یعنی سقراط، افلاطون و ارسطو به این مباحث پرداخته اند.(1)

پس از ورود فلسفه یونان به جهان اسلام و رویارویی آن با معارف ناب اسلامی، در عین حالی که تا حدودی مورد پذیرش بزرگان دین قرار گرفت، کاستی های آن برطرف گردیده و ظرافت های عقاید اسلامی با آن درآمیخت؛ از جمله مباحث مربوط به خالق یکتا به صورت دقیق تر و صحیح تری مطرح شد. تا این که صدرالمتألهین نظام دقیق و منطقی - ریاضی حکمت متعالیه را

1- (1) ر. ک: فردریک کاپلستون، تاریخ فلسفه، ج 1، ص 133، 208 و 359.

تأسیس کرد و حقاً و انصافاً مباحث مربوط به خداوند، با سبک و سیاق جدیدتری ساخته و پرداخته گردید و مسیر هموارتری پیش روی آیندگان قرار گرفت، که ضمن فصول آینده به آن ها اشاره خواهد شد.

از سویی دیگر، گرچه شخصیت های تأثیرگذار تاریخ، از تحسین و تمجید دوستان و دوست داران و طعن و حتی تکفیر دشمنان و بدخواهان به دور نیستند و ملاصدرا نیز از این قاعده مستثنا نبوده است، دوستان و پیروانش او را «صدر المله و الدین» و «صدرالمتألهین»(1) لقب داده اند و طاعنانِ او، «صدر الکَفَره» اش خوانده اند.(2) با وجود این، به اذعان اندیشمندان و علمای معاصر، توحیدی که ملاصدرای شیرازی در پرتو مبنا قرار دادن اصل اساسی و رکن رکین «اصالت وجود» و مسائل پیرامونی آن، ارائه می دهد، در حد اعلای اندیشه توحیدی و وحدت بینی قرار دارد.

بنابراین، بایسته است که پیش از ورود در مراتب توحید، از مبانی حکمت متعالیه در ارائه بحث توحید نظری، ذکری به میان آید تا مشخص گردد که سیر حکمت متعالیه از ابتدا تا به انتها که الهیات بالمعنی الاخص را مطرح می کند، بر چه اموری بنا نهاده شده است.

پس بحث را از مبانی توحید در حکمت متعالیه، با این مقدمه آغاز می کنیم.

هر یک از مکاتب فلسفی به طور عموم و حکمت متعالیه به طور خصوص، مبانی خاص و ویژه ای دارند که موضوعات متنوع فلسفی را بر اساس همان مبانی بحث می کنند. در حکمت متعالیه مباحث مربوط به الهیات بالمعنی الاخص بر مباحث دقیق و عمیق الهیات بالمعنی الاعم،

1- (1) ر. ک: سیدجلال الدین آشتیانی، شرح حال و آرای فلسفی ملاصدرا، ص 21.
2- (2) ر. ک: منوچهر صدوقی سها، تاریخ حکما و عرفای متأخر بر صدرالمتألهین، ص 26؛ به نقل از: میرزاعلی اکبر مجتهداردبیلی، البعث و النشور.

مبتنی است و به همین دلیل، بدون در نظر داشتن آن ها نمی توان تحلیل درستی از الهیات بالمعنی الاخص ارائه داد.

دیدگاه متفاوت حکمت متعالیه درباره توحید و مراتب آن، دقیقاً از همین روش پیروی کرده و باید با توجه به مبانی این مکتب تحلیل شود. در این بخش، مهم ترین مبانی بحث توحید الهی را در حکمت متعالیه ذکر کرده و به توضیح مختصری از آن ها می پردازیم و سعی مان بر این است که نقش هر یک از آن ها را در بحث از توحید الهی بیان کنیم.

بحث از مبانی توحید در حکمت متعالیه بسیار دقیق و گسترده است؛ لذا پرداختن تفصیلی به این مبانی از عهده این تحقیق خارج بوده، بلکه نیاز به کتابی مجزا دارد. بنابراین ما در این کتاب برای این که از ذکر مبانی غفلت نکرده باشیم و از سویی پرداختنِ به تفصیل، ما را از موضوع اصلی خارج نسازد، در این جا هر یک از مبانیَ را نام برده و به توضیح مختصر و اجمالی آن ها بسنده می کنیم.

الف) اصالت وجود

«اصالت وجود» در مقابل اصالت ماهیت، مهم ترین اصل و پایه همه مباحث حکمت متعالیه است که در تک تک مباحث، ردپای آن را به وضوح می توان مشاهده کرد. در تشبیه معقول به محسوس، می توان اصالت وجود را ریشه ای دانست که درخت حکمت متعالیه از آن سیراب شده و حیات این درخت به این ریشه متکی و مبتنی است؛ از جمله مباحث الهیات بالمعنی الأخص و مبحث توحید، به شیوه خاصی بر اصالت وجود مبتنی است.

ملاصدرا، که خود بیان گذار مکتب اصالت الوجودی حکمت متعالیه

است، اصالت وجود را اساس و مبنای قواعد فلسفی دانسته و آن را مرکز مسائل علم توحید، معاد، حشر ارواح و... می خواند و جهل و عدم معرفت به مسئله وجود را مساوی با جهل در مهم ترین و عظیم ترین مباحث فلسفی می داند.(1)

مسئله اصالت وجود، متفرع بر نفی سفسطه و قبول واقعیت و موجود مطلق است(2) ، زیرا بعد از آن که دانستیم واقعیت موجود در خارج محقق است، از مشاهده این که از آن واقعیت با دو مفهوم خبر داده می شود، پرسش از اصیل بودن یکی از آن دو و اعتباری بودن دیگری پیدا می شود، که حکمت متعالیه در این دَوَران اصالت را به وجود داده است.

بر اساس این اصل، آنچه در دار هستی تحقق و اصالت دارد و منشأ آثار و خیرات و فیوضات می باشد، وجود است و در مقابلِ او چیزی جز عدم نیست، و عدم هم به حمل شایع لاذات و لیسه تامه است؛ بنابراین، آن که سراسر هستی را پر کرده، همان وجود است.

در میان مبانی توحید، در حکمت متعالیه، مهم ترین مبنا اصالت وجود است، چراکه پس از اثبات آن و مبرهن کردن ذومراتب بودنش، با توجه به تفسیر علیت به تشأن است که به وحدت وجود نایل شده و کثرت وجود به کثرت ظهور توجیه می شود.

ب) تشکیک وجود

پس از اثبات اصالت وجود و اعتباریت ماهیت، باید دید حقیقت

1- (1) ر. ک: ملاصدرا، کتاب المشاعر، ص 52.
2- (2) ر. ک: سیدمحمدحسین طباطبائی، نهایه الحکمه، ص 14.

وجود که در خارج به صورت موجودات متکثره جلوه گر شده است، آیا در واقع هم تکثر دارند؟ یا بازگشت همه به یک وجود است؟

در پاسخ به این سؤال، چهار نظریه متفاوت وجود دارد(1) که حکمت متعالیه قائل به وحدت در کثرت وجود و یا همان «تشکیک در وجود» شده است.

طبق بیان آیت الله جوادی آملی در تشکیک، چهار رکن معتبر است: اول، حقیقی بودن وحدت؛ دوم، حقیقی بودن کثرت؛ سوم، سریان حقیقی وحدت در کثرت؛ چهارم، بازگشت حقیقی کثرت به وحدت.(2)

در تشبیه معقول به محسوس که ملاصدرا از آن در توضیح تشکیک استفاده کرده، چنین آمده است که همان گونه که حقیقتِ نورِ محسوس به ذات خود روشن بوده و روشن گر غیرخودش است، نوع واحدی است که اختلاف و اشتراک آن در نور بودن است. وجود هم چنین حکمی دارد؛ یعنی در عین این که حقیقت واحدی است، مراتب و درجات مختلفی دارد که از نظر وجوب و امکان، غنا و فقر، کمال و نقص، شدت و ضعف و... با هم متفاوتند؛ اشتراک همه مراتب وجود در وجود است و اختلافشان هم در شدت و ضعف و کمال و نقصِ وجود.(3)

حکمت متعالیه با تبیین اصل اصیلِ اصالت وجود و پس از آن، با مبنا قرار دادنِ تشکیک در وجود، قدمی دیگر ما را به تبیین و تحلیل حقیقت

1- (1) سه قول دیگر عبارتند از: وحدت وجود و موجود، که این قول به برخی از صوفیه منسوب است؛ کثرت وجود و موجود که در مقابل قول اول بوده و به برخی از مشائین منسوب است؛ قول سوم می گوید: وحدت وجود و کثرت موجود حاکم است که این قول را به ذوق متألّهان منسوب دانسته اند.
2- (2) ر. ک: رحیق مختوم، ج 1، ص 543.
3- (3) ر. ک: الحکمه المتعالیه، ج 1، ص 64.

توحید نزدیک تر می کند، چراکه با وجود تشکیک، دیگر سخن از وجودهای متفاوت و متباین نخواهد بود، بلکه هستی یعنی وجودِ دارای مراتبِ شدت و ضعف که وجود ضعیف وابسته به وجود قوی تر بوده و این رشته ادامه دارد تا به وجود مطلقِ غنی و بی نیاز ختم شود.

در واقع حکمت متعالیه، پس از مطرح کردن مسئله اصالت وجود و تأیید و دفاع از آن، تشکیک را به حقیقت وجود برگردانده و به حکم این که ماهیت اعتباری است، آن را از حریم علیت و معلولیت خارج ساخته است؛ پس با وجود این، نیاز و بی نیازی را نباید خارج از وجود دانست. در این نگاه، مراتب وجود از نظر غنا و فقر، شدت و ضعف، محدودیت و عدم محدودیت و نیاز و بی نیازی متفاوتند. مرتبه قوی و شدید و لایتناهی وجود، بی نیاز از علت است و مراتب ناقص و ضعیف وجود، نیازمند به علتند. همان گونه که شدت، قوّت و غنای یک مرتبه از وجود، ذاتی اوست و معلّل به علتی نیست، نقص و ضعف مرتبه دیگر نیز ذاتی و غیرمعلّل است؛ یعنی وجود ضعیف و ناقص که معلول است، خودش معلول است نه ضعفش و نقصش.(1)

با توجه به این رویه بود که پایه و مبنای تفسیر دقیق توحید و مراتب آن ریخته شده و البته این سیر در این جا متوقف نشده است، بلکه با ارجاع علیت به تشأن و قائل شدن به وحدت شخصی وجود، تفسیری فلسفی - عرفانی از توحید و مراتب آن ارائه شد.

ج) وحدت شخصی وجود

سومین مبنایی که پس از اصالت وجود و ذومراتب بودن حقیقت آن،

1- (1) ر. ک: مجموعه آثار، ج 5، ص 501.

در تفسیر دقیق توحید و مراتب آن نقش بسزا و اساسی ایفا می کند، رسیدن به وحدت شخصی وجود است که ملاصدرا، با کمک قاعده علیت و ارجاع آن به تشأن، به این مهم می رسد.

باید گفت، نظریه اصالت وجود و وحدت حقیقت آن، صدرالمتألهین را به اوج قله رفیع توحید می رساند؛ مرحله ای که حقیقت وجود و موجود، واحد است و غیر از او هر چه هست، ظهورات و تجلیات همان حقیقت واحد به شمار می آیند. اگر تاکنون سخن از مراتب وجود بود، از این پس، به تعبیر عرفانی، سخن از مراتب ظهورات و تجلیات وجود است، چه این که حقیقت وجود، حقیقتی واحد به وحدت شخصیه است که شریکی برای آن قابل تصور نیست. هرچند پیش از او نیز عارفان و سالکان طریق معرفت الهی، به این مطلب رسیده بودند، صدرالمتألهین برهانی کردن این حقیقت عرفانی و شهودی را مانند بسیاری از حقایق دیگر، نتیجه عنایت حق تعالی به خویش دانسته و چنین می نویسد:

وفقنی الله تعالی بفضله و رحمته الاطلاع علی الهلاک السرمدی و البطلان الازلی للماهیات الامکانیه و الاعیان الجوازیه فکذلک هدانی ربی بالبرهان النیر العرشی إلی صراط مستقیم من کون الموجود و الوجود منحصراً فی حقیقه واحده شخصیه لا شریک له فی الموجودیه الحقیقیه و لا ثانی له فی العین و «لیس فی دار الوجود غیره دیار» و کلما یتراءی فی عالم الوجود أنه غیر الواجب المعبود فإنما هو من ظهورات ذاته و تجلیات صفاته التی هی فی الحقیقه عین ذاته کما صرح به لسان بعض العرفاء؛(1) همان گونه که خداوند متعال با فضل و رحمتش به من توفیق داد تا بر هلاک سرمدی و بطلان ازلی ماهیات امکانی و اعیان مجازی آگاهی یابم، هم چنین مرا هدایت

1- (1) الحکمه المتعالیه، ج 2، ص 292.

فرمود، با برهان نورانی عرشی به این راه مستقیم، که موجود و وجود، منحصر در حقیقت واحد شخصیه ای هستند که در موجودیت شخصیه اش شریکی ندارد و در خارج، همتای دومی ندارد و در دار وجود، غیر از او دیّاری نیست و آنچه در عالم وجود مشاهده می شوند که غیر از واجب معبود هستند، جملگی ظهورات ذات او و تجلیات صفات او هستند که در حقیقت، عین ذات او می باشند؛ همان طور که به این مطلب، در زبان بعضی از عرفا تصریح شده است.

حضرت آیت الله جوادی آملی در گفتاری جامع و کامل، سیر رسیدن حکمت متعالیه را به وحدت شخصی وجود، چنین بیان می فرماید:

چگونه می توان از مباحث مربوط به اصالت وجود و تشکیک در وجود به عنوان پایه برای حرکت به سوی وحدت شخصی وجود استفاده کرد، بی آن که پای بند به آن ها شد؟ صدرالمتألهین در طی بحث علیت، از تمام این مباحث به عنوان مراحل گذار استفاده کرده و به خوبی نشان می دهد که هیچ یک از آن ها پای بند در راه وی نیستند، زیرا معنای پای بند بودن یک اندیشه این است که انسان متفکر تا آخرین لحظه بر مدار همان اندیشه بماند و معنای پایه بودن آن است که از این اندیشه، دقیق تر نیز هست و می توان از آن سفر کرد و به آن اندیشه دقیق تر رسید و نظر فلسفی - عرفانی صدرالمتألهین نشان می دهد که مبانی گذشته، برای اندیشه ناب وی «پایه» بوده اند نه «پای بند».(1)

همان گونه که پیش تر و ذیل توضیحِ تشکیک در وجود گفته شد، ملاصدرا برای روشن شدن وحدت تشکیکی وجود از تمثیل نورِ حسی استفاده کرده است، اما این مثال برای نمایاندن حقیقت «وحدت وجود»،

1- (1) عبدالله جوادی آملی، عین نضاخ تحریر تمهید القواعد، ج 3، ص 352.

نارسا بوده و ملاصدرا این بار از تشبیه دقیق تری استفاده می کند، که به فرموده آیت الله جوادی آملی، این مثال مبتنی بر تعالیم قرآن است. عین سخنان ایشان چنین است:

تنها مثالی که حقیقت وحدت را تبیین کرده و اطلاق هستی را بدون هیچ شرط و قیدی تأمین می کند، به گونه ای که جز مجَاز سهمی از هستی برای کثرات نمی ماند، همان مثال مرآت است؛ لذا صدرالمتألهین - قدس سره - در سیر تکاملی مباحث خود بعد از گذر از اصالت ماهیت به اصالت وجود و از اصالت وجود به وحدت تشکیکی و بالأخره پس از تثبیت وحدت شخصی در پایان فصول دوازده گانه علیت، از این تمثیل استفاده می کند. این مثال که مبتنی بر تعالیم قرآن درباره آیت بودن جهان است، نخستین بار توسط خاندان وحی و نبوت مطرح شده است.(1)

حضرت استاد در توضیح این مثال و واقع نما بودن آن می نویسند:

ظریف ترین تمثیل برای بیان وحدت شخصی وجود همانا تمثیل به آیینه است، زیرا مرآتِ واقع است، حال آن که خود سهمی از واقعیت ندارد؛ یعنی انسان وقتی خود را در رواق آیینه به اشکال گوناگون می بیند، این اشکال نه در شبکه چشم است و نه بیرون از آن؛ آنچه هست همان نور است که به جسم شفاف برخورد می کند و جسم شفافْ نور را منعکس می سازد و زاویه انعکاس است که نور در آن منعکس می شود و این ها همه غیر از مرآت، یعنی صورت مرآتیه است. مرآت را ذاتی جز ارائه نیست و رؤیت را نیز با ارائه جز به اعتبار فرقی نیست؛ همان فرقی که بین ایجاد و وجود است. پس آنچه هست، همان ارائه است که عبارت از ظهور مرئی است.(2)

1- (1) همان، ج 1، ص 324.
2- (2) همان، ص 328.

نکته قابل ذکر در این جا این است که بحث از وحدت شخصی وجود، در فصل آینده نیز تکرار شده است، اما از جنبه ای دیگر، و آن این که در فصل آتی در پی اثبات این موضوع هستیم که ملاصدرا و پیروانش، مسئله وحدت شخصی وجود را از قرآن و سنت الهام گرفته اند، اما در این بخش نقش مبنایی آن را برای بحث توحید به اثبات رساندیم.

د) صرف الوجود

دیگر مبنای مهم مراتب توحید در حکمت متعالیه، این است که پیش از اثبات توحید باید واجب تعالی را وجود خالص و محض وجود بدانیم که هیچ گونه حد و محدودیتی را نپذیرفته، از ماهیت مبرّاست. آیت الله جوادی آملی در توضیح و تبیین صرف الوجود بودن باری تعالی می نویسند:

چون به مصادیق وجود نظر شود، چند گونه می باشند؛ اول: ماهیاتی هستند که به کمک حیثیت تقییدیه، منشأ انتزاع مفهوم موجود بودن می گردند. دوم: وجودات امکانی هستند که با حیثیت تعلیلیه، یعنی با لحاظ علت، منشأ انتزاع برای مفهوم مصدری وجود می باشند. سوم: وجود محض و هستی صرف است که بدون همراهی هیچ امر زاید و با حیثیت اطلاقیه، منشأ انتزاع مفهوم وجود و مصداق از برای آن می باشد. بنابراین، صدق وجود بر آن، به دلیل این که مشروط به قید و شرطی خاص نیست، از ضرورت ازلیه برخوردار است؛ یعنی وجود صرف، واجب الوجود بالذات می باشد. (1)

سیدجلال الدین آشتیانی نیز معتقد است وجود صرف، وجودی

1- (1) رحیق مختوم، ج 1، ص 303.

است که غیر از جهت وجودی، امری دیگر با آن ملحوظ نگردد و وجودی جامع تر و کامل تر از آن تصویر نشود و از همه جهات عدمیه و کافه مفاهیم و ماهیات معرا باشد. هر امر وجودی و آنچه کمال از برای وجود مطلق است، در آن حقیقت بسیطه به نحو اعلا و اتم موجود باشد و آنچه راجع به شرور و اعدام و ظلمات است از آن مرتفع، به طوری که صادق باشد که در حق او گفته شود: «علمٌ کلّه و قدرهٌ کلّه و إرادهٌ کلّه».(1)

طبق آنچه گفته شد، مراد از صرف الوجود این است که وجود در مرتبه ذات حضرت ربوبی، زاید و عارض بر ذات نبوده، بلکه وجود او عین ذات و ذات مقدسش عین وجود صرف است، ولی در موجودات ممکن همه جا وجود، زاید و عارض بر ماهیت است.

اثبات این که ذات واجب تعالی، وجود صرف بوده و دارای ماهیت نیست، نقش 2 این مرحله، توحید واحدی مطرح می شود که فلاسفه پیش از صدرالمتألهین با استفاده از قاعده «صرف الشیء لایتثنی و لایتکرر» و ملاصدرا با قاعده «بسیطالحقیقه» آن را توجیه و تحلیل کرده اند، که در آینده به تفصیلِ این اجمال خواهیم پرداخت.

ه) بسیطالحقیقه

از مبانی محکم و استوار مبحث توحید و مراتب آن در حکمت متعالیه، ثبوت بساطت محض حق تعالی است که نتایج مهمی را در پی دارد.

ممکن است اشیای بسیطه انواع و اقسام چندی داشته باشند(2) ، اما

1- (1) ر. ک: شرح حال و آرای فلسفی ملاصدرا، ص 214.
2- (2) ر. ک: علی اصغر زکوی، بسیط الحقیقه از دیدگاه ملاصدرا و منادشناسی لایبنیتز، ص 130.

بسیط محض و خالص و یا همان بسیطالحقیقه، منحصر در یک مصداق بوده و فقط شامل صرف الوجود می شود.(1)

آیت الله جوادی آملی در توضیح این اصطلاح می نویسد:

اصطلاح «بسیطالحقیقه» در مورد بساطت حق تعالی به کار می رود و به توحید محض اشاره دارد. معنای بساطت حقیقت خداوند تبارک و تعالی این است که او چون وحدت محض دارد، هیچ یک از اقسام ترکیب و کثرت، یعنی اجزای مقداری، ماده و صورت خارجی، ماده و صورت ذهنی، جنس و فصل، مؤلف بودن از وجود و ماهیت و مؤلف بودن از وجدان و فقدان در او راه نداشته، بلکه اقسام و انواع ترکیب جزء صفات سلبی او به شمار می روند. بر همین اساس است که شریک برای او فرض ندارد، زیرا اگر شریکی برای او باشد، هر یک از این دو، یعنی واجب الوجود و شریک او، کمال مخصوص به خود را واجد و کمال مخصوص به دیگری را فاقدند؛ پس هر کدام مرکب از وجدان و فقدان هستند، حال آن که واجب الوجود بسیط محض و مطلق صرف و منزه از هرگونه ترکیب و کثرت است. او همه حقایق هستی را به عنوان وجود کامل داراست و فاقد هیچ کمالی نیست و دیگر کمالاتْ رقایق آن حقیقتند که از او نشئت گرفته و به نام فیض از او صادر شده اند.(2)

تفاوت دو اصطلاح صرف الوجود و بسیطالحقیقه

این دو اصطلاح، از نظر مصداق هیچ تفاوتی ندارند، چراکه مصداق هر دو، باری تعالی بوده و مصداق دیگری ندارند؛ اما آیا این دو اصطلاح از نظر مفهوم دقیق فلسفی نیز تفاوتی ندارند و یا می توان تفاوت اندکی میان آن ها قائلَ شد؟

1- (1) ر. ک: محمود شهابی خراسانی، النظره الدقیقه فی قاعده بسیط الحقیقه، ص 87.
2- (2) عبدالله جوادی آملی، جرعه ای از صهبای حج، ص 281.

جهت پاسخ به این پرسش باید اصطلاح «صرافت» که وصف وجود قرار گرفته است، به درستی تحلیل شود. تنها در این صورت است که به پاسخ خواهیم رسید.

آنچه از سخنان فلاسفه معاصر استنتاج می شود(1) این است که وقتی صرافت، وصف وجود قرار می گیرد، دو قسم است: قسم نخست آن است که مقصود از صرافت وجود، آن باشد که فقط به هستی عینی یک موجود نظر شود، بدون آن که خصوصیات و حدود و نقایص آن، که منشأ انتزاع ماهیت و دیگر مفاهیم می گردد، لحاظ شود. هر وجود عینی به این معنا از صرافت، متصف می شود و حکم به عدم تکثر و تعدد نیز در مورد آن صادق است.

اگر مراد از صرف در اصطلاح «صرف الوجود» این نوع از صرافت باشد، طبعاً میان صرف الوجود و بسیطالحقیقه تفاوت ذاتی وجود خواهد داشت.

اما واضح است که در واجب الوجود این قسم از صرافت منظور نیست، زیرا تنها چیزی که از آن نتیجه گرفته می شود این است که اگر دو واجب الوجود داشته باشیم، هر یک از آن ها دارای ویژگی خاص خود خواهند بود.

اما قسم دوم آن است که مقصود از صرافت وجود آن باشد که وجود به گونه ای است که نمی توان از آن مفهوم ماهوی و یا عدمی انتزاع کرد. این معنا از صرافت در واقع با بساطت حقیقت و عدم تناهی مطلق آن ملازم است. مقصود از صرافت وجودِ واجب تعالی، همین معنای اخیر است و چنان وجودی است که از وحدت حقه حقیقی برخوردار است و به هیچ وجه کثرت و تعدد در آن راه ندارد.

1- (1) ر. ک: نهایه الحکمه، تعلیق: محمدتقی مصباح یزدی، تعلیقه شماره 397، ص 277.

طبق این معنا از صرافت، میان دو اصطلاح صرف الوجود و بسیطالحقیقه - که هر دو فقط درباره واجب تعالی استعمال می شوند - فرق و تفاوتی وجود نخواهد داشت.

البته میان برهان مبتنی بر بسیطالحقیقه، یعنی برهان عرشی صدرالمتألهین: «بسیط الحقیقه کل الاشیاء و لیس بشیء منها» و برهان مبتنی بر صرف الوجود، یعنی: «صرف الشیء لایتثنی و لایتکرر» تفاوت و فرق عمده وجود دارد(1) ، که پرداختن به آن از موضوع بحث خارج است.

و) وحدت حَقّه حقیقیه

ممکن است تصور عامه مردم از توحید و واحد بودن خداوند، چیزی شبیه وحدت عددی باشد؛ به این معنا که باری تعالی واحد است؛ یعنی دو تا خدا وجود ندارد، در حالی که تحلیل دقیق فلسفی که مویَّد به منابع دینی نیز می باشد، وحدت عددی را جزء صفات سلبی خدای تعالی می داند و وحدت او را وحدت حَقّه حقیقیه می خواند.

در این قسمت، تنها توضیح شهید مطهری را درباره وحدت حقّه آورده و تفصیل آن را به فصل مربوط به توحید واحدی موکول می کنیم:

وحدت یا وحدت حقیقی است یا وحدت غیرحقیقی و مجازی. اگر وحدت حقیقی باشد یا این است که واحد، عین وحدت است یا واحد، غیروحدت است؛ به عبارت دیگر، یا صفت و موصوف یکی هستند و یا صفت و موصوف دو چیز هستند. حال اگر واحد، عین وحدت باشد این هم بر دو قسم است: یا حقیقتش عین حقیقت وحدت است یا مفهومش عین مفهوم وحدت است. اگر مفهومش عین مفهوم وحدت باشد، خود مفهوم وحدت است،

1- (1) ر. ک: رحیق مختوم، ج 1، ص 321 و 322.

و اگر حقیقتش عین حقیقت وحدت باشد، این را «وحدت حقّه حقیقیه» می گویند که در ذات حق تعالی است.(1)

برای چکیده مطالب یادشده می توان مدعی شد، آنچه حکمت متعالیه بر طبق اسفار اربعه عرفانی و در چارچوب عقل و شرع ارائه می دهد، مبتنی بر اصالت وجود، ترقیق تشکیکِ وجود به وحدت شخصی و ارجاع علیت به تشأن است، که نهایتاً وحدت اطلاقی واجب تعالی را که بسیطالحقیقه است، ثابت می کند.

حضرت آیت الله جوادی آملی، با نگاه دقیق و تیزبین فلسفی، ضمن در نظر داشتن سیر حکمت متعالیه در مسیر اعلای توحید، ظهور وحدت شخصی وجود را در حکمت متعالیه، مساوی با به پایان رسیدن فلسفه و آغاز عرفان نظری می دانند و سیر مکاتب فلسفه اسلامی را بر اساس مبانی آن ها این گونه تحلیل می کنند:

اگر جریان جهان بینی تشکیکی باشد و عرصه معرفت در طول یکدیگر ارزیابی شود، می توان حکمت مشّاء، حکمت متعالیه و عرفان نظری را به ملکوت سُفلا و علیا و نشئه عقل همانند دانست، چنان که اصالت ماهیت، اصالت وجود تباینی، اصالت وجود تشکیکی و اصالت وجود وحدت شخصی را می توان درجات متعدد یک حقیقت گسترده معرفت الهی انسانی تلقی کرد و عرفان شهودی که معرفت برین است، از سنخ هیچ یک از معارف یادشده نیست، زیرا آن ها حصول مفهومند و اینْ حضور وجود. آن ها جهان بینی مِن وراء حجابند، زیرا از پشت پرده مفهوم به جهان نگاه می شود و این جهان را بی پرده مشاهده می کند.(2)

1- (1) مجموعه آثار، ج 7، ص 483.
2- (2) عین نضاخ تحریر تمهید القواعد، ج 1، ص 412.

شایان ذکر است، درباره برخی از مبانی یادشده در این قسمت، در چند جای این کتاب صحبت شده است، اما سعی بر این است که از تکرار خودداری شود. اگر موضوعی را از مبانی توحید و مراتب آن در حکمت متعالیه دانسته ایم، هدفمان بیان نقش و جایگاه آن موضوع و عنوان، در مبحث توحید بوده است، و اگر از آن مورد خاص در فصل آینده نیز بحثی به میان آمده است، از این جهت است که متأثر از قرآن و سنت بوده است، و اگر هم در جای سومی نیز به آن پرداخته شده است، از جهت این بوده که استدلال بر یک مرتبه از توحید، به توضیح آن موضوع خاص نیاز داشته است. بنابراین، تکرار یک عنوان در چند جا، دلیل بر تکرار مطالب مطروحه تحت آن عنوان نیست.

ص:57

ص:58

2- اثرپذیری حکمت متعالیه از قرآن و سنت

درآمد

از آن جایی که قسمتی از موضوع و مسئله ما در این تحقیق، به اثرپذیری حکمت متعالیه از منابع دست اول دینی، یعنی قرآن و سنت برمی گردد، این فصل را به این موضوع اختصاص می دهیم و به طور کلی، به مواردی از متأثر بودن حکمت متعالیه اشاره خواهیم کرد تا جایگاه مراتب توحید در این میان مشخص تر شود.

بنابراین، مسئله و پرسش ما در این فصل این است که حکمت متعالیه، چه اندازه و در چه مواردی و چگونه از قرآن و سنت، اثر پذیرفته است؟ با ذکر مقدمه در صدد پاسخی درخور به این پرسش برمی آییم.

اگر ما فلسفه را نوعی نگاه به هستی و عالَم وجود و آنچه در آن است بدانیم که در پی شناخت آن ها برآمده است و یا به عبارتی دیگر، آن را جهان بینی تلقی کنیم، در کنار آن جهان بینی های دیگری وجود خواهد داشت؛ عرفان اسلامی، کلام و دین هر یک به نوبه خود نگرش خاصی به هستی دارند. بنابراین، عمدتاً ما چهار نوعی جهان بینی داریم: جهان بینی

دینی، جهان بینی عرفانی، جهان بینی کلامی و جهان بینی فلسفی. البته این نکته را باید متذکر شد که دین را نمی توان در عرض عرفان، فلسفه و کلام دانست، بلکه هر یک از عارف، فیلسوف و متکلم روش و شیوه خود را منطبق بر دین می دانند. نتیجه این که، پیش از ظهور و بروز مکتب حکمت متعالیه، ما سه نوع نگرش به هستی داشتیم؛ نگرش دینی، نگرش کلامی و نگرش فلسفی که نماینده آن در جهان اسلام، دو مشرب مشائی به رهبری ابن سینا و اشراقی به رهبری و احیاگری شیخ اشراق بودند.

حکمت متعالیه را باید ترکیبی از سه نگرش یادشده دانست که هر یک به گونه ای در شکل گیری آن نقش ایفا کرده اند. به تعبیر شهید مطهری، حکمت متعالیه نقطه تلاقی جریان های فکری پیش از خود است.(1) البته نباید حکمت متعالیه را جریانی التقاطی و مرکب از جریان های دیگر دانست، بلکه پدیدآورنده آن با استفاده از مشرب های دیگر، نظامی استوار و محکمِ مستقل، به وجود آورده که در نوع خود بی نظیر است.

برای مدعای مزبور می توان شواهد بسیاری از آثار ملاصدرا و پیروانش به دست آورد؛ فهرست نام ها، کتب، آیات و روایات در پایان نوشته های ملاصدرا، به خصوص اسفار می تواند دلیل خوبی بر مدعای مذکور باشد.

در این میان نقش قرآن و سنت، رنگ و بوی خاصی به حکمت متعالیه بخشیده است. در کتاب فرهنگ اصطلاحات فلسفی ملاصدرا آمده است:

1- (1) ر. ک: مجموعه آثار، ج 5، ص 152.

یکی از مآخذ کار ملاصدرا قرآن مجید است... ملاصدرا در کتاب اسفار اربعه متجاوز از هزار آیه از قرآن مجید و بیش از دویست حدیث را در موارد مختلف به مناسبت مبحث ذکر و تفسیر کرده است.(1)

در نگاهی سطحی و ابتدایی، چنین استنباط می شود که به کارگیری این تعداد از آیات و روایات در کتاب فلسفی که استفاده از روش برهانی، شرط آن است، در مقایسه با دیگر کتب فلسفی، نادر است؛ اما کسی که تا حدودی با زندگی و آثار ملاصدرا آشنا باشد و به تسلط او بر تاریخ فلسفه و فلاسفه از سویی، و منابع دینی از سوی دیگر، آگاه باشد، پی خواهد برد که ملاصدرا با دیگر فلاسفه تفاوت داشته و به نظر می رسد در صدد نزدیک کردن فلسفه به دین بوده است.

او با ذکاوت مثال زدنی خویش، پیوندی عمیق میان فلسفه و وحی ایجاد کرده است، یا بهتر بگویم، یافته است؛ بدون این که خدشه ای به روش کار او وارد آمده باشد.

یکی از دانشمندان و محققان معاصر که تحقیقات فراوانی درباره حکمت متعالیه و ملاصدرا به انجام رسانده است، در این باره می نویسد:

مطلب مهم دیگری که باید در این جا بیان شود، اعتقاد شدید و منطقی او (صدرالمتألهین) به قرآن و حدیث است، که نه فقط در حل برخی از مسائل از روح قرآن الهام می گیرد و یا با استفاده از حدیث و سنت پیامبر (صلی الله علیه و آله) و اهل بیت (علیهم السلام) به ابعاد مسئله فلسفی و کلامی خود گسترش می دهد، بلکه در برخی از مسائل، اصل آیات قرآنی را به عنوان مؤید استدلال خود و شاید برای اثبات عقلانیت قرآن می آورد.(2)

1- (1) فرهنگ اصطلاحات فلسفی ملاصدرا، ص 26.
2- (2) سیدمحمد خامنه ای، حکمت متعالیه و ملاصدرا، ص 56.

حق هم همین است، چراکه ملاصدرا پرورش یافته مکتب قرآن و سنت است و در فضایی زیسته و رشد کرده که تعالیم قرآن و سنت محور زندگی، افکار و تعاملات، بوده است؛ گرچه موافقان او، وی را ستوده اند و مخالفانش او را در هم سو دانستن قرآن، عرفان و برهان، نکوهش کرده اند و مکتبی به نام «مکتب تفکیک» در تقابل با حکمت متعالیه ایجاد کرده اند.

شهید مطهری (رحمه الله) در آثار خود بارها به این نکته اشاره کردند که حکمت متعالیه از قرآن و سنت الهام گرفته و تأثیرات فراوانی پذیرفته است:

حکمت الهی مشرق زمین، سرمایه عظیم و گران بهایی است که در پرتو اشعه تابناک اسلام به وجود آمده و به بشریت اهدا گردیده است.(1)

ایشان در جایی دیگر چنین می نگارند:

حکمای اسلامی، با آشنایی با اصول صحیح برهانی از یک طرف، و الهام گیری از معارف اسلامی از طرف دیگر، در اثر مجاهدت هزارساله، موفق شدند الهیات بالمعنی الاخص را بر پایه بس استواری بنا کنند.(2)

شهید مطهری معتقد است، ملاصدرا معارف قرآن و سنت را با دیگر راه های مشّاء، اشراق و عرفان مرتبط کرد و تأثیرات قابل توجهی از معارف اسلامی پذیرفت.(3)

بنابراین، شکی نیست که ملاصدرا در آثار خودش، و هم چنین پیروان او، تحت تأثیر و نفوذ تعلیمات اسلامی و با الهام گرفتن از آن ها، برخی مسائل را وارد فلسفه کرده اند که پیش تر نبود و به علاوه در بیان، توجیه

1- (1) مجموعه آثار، ج 1، ص 111.
2- (2) همان، ص 54.
3- (3) ر. ک: همان، ج 13، ص 234.

و استدلال بعضی مسائل دیگر ابتکاراتی به وجود آوردند که به برخی از این مسائل در این فصل، فهرست وار اشاره خواهد شد.

اما پیش از این که به آن مسائل، تحت دو عنوان «اقتباس و الهام» و «استشهاد» پرداخته شود، جا دارد به پرسشی که درباره متأثر بودن حکمت متعالیه از قرآن و سنت، ایجاد می شود، پاسخ داده شود. اینک آن پرسش و پاسخ آن:

با توجه به روشی که در علوم عقلی عموماً و در فلسفه خصوصاً، از آن استفاده می شود و آن این که نباید در آن ها غیر از برهان و عقل استفاده شود، حالْ آیا باید منکر نقش ایجادی قرآن و سنت در تأسیس حکمت متعالیه شویم و یا حکمت متعالیه را از سلک فلسفه خارج بدانیم و آن را چیزی شبیه کلام تلقی کنیم؟

در پاسخ به این پرسش و پرسش هایی شبیه آن باید گفت، ما نه منکر تأثیر قرآن و سنت بر حکمت متعالیه هستیم و نه حکمت متعالیه را از فلسفه خارج دانسته و به کلام ملحق می کنیم، بلکه مانند مؤسس حکمت متعالیه معتقدیم قرآن، عرفان و برهان از یکدیگر جدایی ندارند:

حاشی الشریعه الحقّه الالهیه البیضاء أن تکون أحکامها مصادمه للمعارف الیقینیه الضروریه و تبّاً لفلسفه تکون قوانینها غیر مطابقه للکتاب و السنه؛ (1) حاشا که شریعت حقه الهیه که خورشید درخشان است، احکام آن مصادم معارف یقینیه ضروریه باشند و هلاک بر آن فلسفه ای که قوانین آن مطابق کتاب و سنت نیست!

پاسخ تفصیلی به این پرسش، مقالی دیگر و مجالی بیشتر می طلبد(2) ، اما

1- (1) الحکمه المتعالیه، ج 8، ص 303.
2- (2) ر. ک: عبدالرسول عبودیت، درآمدی به نظام حکمت صدرائی، ص 64.

در این جا پاسخ اجمالی آن را جهت روشن شدن بحث متذکر شده و می گوییم: گرچه روش برهانی، مقوم فلسفه و شرط آن است، و به عبارتی دیگر فلسفه هستی شناسی عقلی است، نه مطلق هستی شناسی، اما نحوه استفاده از آیات و روایات در حکمت متعالیه به گونه ای است که منافی و ناقض شرط مذکور نیست، چراکه شرط مذکور استفاده از گزاره های مستند به قرآن و سنت را در فلسفه، به طور مطلق ممنوع نمی دارد، بلکه فقط استفاده از آن ها را در مقام داوری و تعیین صدق و کذب گزاره ها منع می کند(1) ؛ در حالی که در حکمت متعالیه این چنین نیست.

درست در همین جاست که پرسش اصلی ما در این فصل به ذهن می رسد: اگر تأثیر قرآن و سنت، بر حکمت متعالیه در مقام داوری نبوده، در چه حیطه هایی اثر خود را بر جای گذاشته است؟ پاسخ این پرسش نیاز به بررسی مفصلی دارد که ما تحت عنوان «برخی گونه های اثرپذیری حکمت متعالیه از قرآن و سنت» به آن می پردازیم.

برخی گونه های اثرپذیری حکمت متعالیه از قرآن و سنت

اشاره

همان گونه که پیش از این نیز اشاره شد، فلسفه نگاه عقلانی به هستی و مراتب آن است که جهت موفقیت در این موضوع، از دست آوردهای دیگر علوم نیز بهره می گیرد. از سوی دیگر، قرآن کریم و روایات معصومان (علیهم السلام) سرشار از معارف ناب است که بخشی از آن با موضوعات مطرح در فلسفه هم سو و هم جهت است. فیلسوفی چون ملاصدرا با استمداد از وحی صریح قرآن و سخنان وحیانی معصومان (علیهم السلام)،

1- (1) به نظر حقیر، اشکالی ندارد اگر ما از آیات و روایات، حتی در مقام داوری، در جایگاه یکی از مقدمات یقینی برهان استفاده کنیم.

استفاده های چشم گیری از این دو منبع غنی کرده است. جهت سهولت کار، ما این برداشت ها را تحت دو عنوان بحث می کنیم.

1- اقتباس و الهام گیری

اشاره

مراد از «اقتباس و الهام گیری» در این جا به این معناست که ملاصدرا و به تبع او پیروان مکتب حکمت متعالیه، برخی قواعد کلی و جزئی فلسفه را مستقیم یا غیرمستقیم، از آیات و روایات استفاده کرده اند. شهید مطهری در این باره مطلبی دارند که منبع و مأخذ نگاه ما در این بخش شده است:

حکمای اسلامی با الهام از قرآن کریم و کلمات رسول اکرم (صلی الله علیه و آله) و ائمّه اطهار (علیهم السلام) توانسته اند مکتب مستدل و مستحکمی در این زمینه به وجود آورند. کسی که با این مکتب آشنا باشد، نمی گوید معنای علت نخستین این است که یک شیء خودش پایه گذار وجود خودش باشد؛ نمی گوید اگر همه چیز را علت نخستین به وجود آورده است، خود علت نخستین را چه چیز به وجود آورده است؟ نمی گوید مشکل علت نخستین لاینحل است؛ نمی گوید اگر قائل به خدا شویم برای زمان باید ابتدای زمانی قائل شویم؛ نمی گوید اگر خدا را اثبات کنیم باید آزادی را نفی کنیم؛ نمی گوید یا خدا یا آزادی و امثال این ها.(1)

الهام و اخذ از قرآن و سنت می تواند به چند گونه باشد:

الف) جهت دهی در پرداختن به مسائل فلسفی

اشاره

به نظر می رسد، مکاتب فلسفی پیش از حکمت متعالیه، در تبیین و

1- (1) مجموعه آثار، ج 1، ص 582.

تحلیل برخی از مسائل - که احیاناً از مباحث مشترک میان کلام و فلسفه بوده -، توفیق چندانی نداشته اند، اما با ظهور حکمت متعالیه ملاصدرا و نگاه دقیق او به قرآن و سنت، می توان ادعا کرد که آن مسائل تا حدودی به حل نهایی خود رسیده اند و امروزه سخن اصلی را در این موارد، مکتب حکمت متعالیه می زند. برای نمونه، به برخی از این مسائل اشاره می شود:

یکم: الهیات بالمعنی الاخص

شهید مطهری معتقد است در الهیات بالمعنی الاخص، فلسفه اسلامی فوق العاده تحت تأثیر مآثر اسلامی است. البته این تأثیر، تحمیلی نبوده، بلکه الهام بخش فلسفه اسلامی شده است؛ یعنی فلسفه و حکمت اسلامی در عین حال که آزادی خود را حفظ کرده و صرفاً در چهارچوب براهین عقلی طی طریق کرده است، از کتاب و سنت برداشت ها و الهام های ذی قیمتی داشته است، و همین الهام ها سبب شده است که میان الهیات اسلامی و الهیات غیراسلامی، اعم از یونانی، مسیحی، یهودی و... تفاوتی از زمین تا آسمان پیدا شود.(1)

حل مسائل مشکل و صعب، در الهیات بالمعنی الاخص را می توان از جمله مسائلی دانست که گذر زمان در تاریخ فلسفه، به رشد و ترقی آن ها کمک شایانی کرده است؛ تا این که در مکتب حکمت متعالیه به شیوه و روش خاصی به آن مباحث پرداخته شد، که شاید بتوان گفت بی سابقه بوده است، و در حل آن ها قطعاً از منبع جوشان وحی، الهام گرفته شده است.

نگاهی هرچند کوتاه و گذرا به مباحث مطرح درباره خداوند و ذات

1- (1) ر. ک: همان، ج 6، ص 1064.

و صفات آن وجود مقدس در حکمت متعالیه، که به شیوه ای خاص و هماهنگ با قرآن و سنت مطرح شده است، ما را به این نتیجه می رساند که جهت گیری ملاصدرا و پیروان او در حل این موارد مبتنی بر قرآن و سنت بوده است. شهید مطهری (رحمه الله) نقش اصلی را در این گونه از موارد، به کتاب شریف نهج البلاغه داده و چنین می نویسد:

نهج البلاغه در تاریخ فلسفه شرق سهم عظیم دارد. صدرالمتألهین که اندیشه های حکمت الهی را دگرگون ساخت، تحت تأثیر عمیق کلمات علی (علیه السلام) بود. روش او در مسائل توحید بر اساس استدلال از ذات به ذات و از ذات بر صفات و افعال است و همه این ها مبتنی است بر صرف الوجود بودن واجب، و آن بر پایه یک سلسله اصول کلی دیگر که در فلسفه عامه او مطرح است، بنا شده است.(1)

توحید و مراتب آن، به خصوص توحید افعالی، در حکمت متعالیه، از جمله مسائلی است که با استمداد از آیات و روایات به آن پرداخته شده است، که در فصول آینده به این مباحث اشاره خواهد شد.

مباحث مربوط به معاد، به خصوص اثبات معاد جسمانی که در حکمت متعالیه ضمن الهیات بالمعنی الأخص مطرح می شود، هماهنگ و هم سو با قرآن و سنت به آن ها پرداخته شده است. شیوه پرداختن و حل مسائل صعب و مشکل نفس انسان، مانند: تجرد نفس، حدوث نفس و بقای آن از جمله مواردی است که حکمت متعالیه در آن مرهون قرآن و سنت است.

دوم: مبحث علیت در حکمت متعالیه

مبحث «علیت» یکی از مباحث صعب و مشکل فلسفه است که در

1- (1) همان، ج 16، ص 408.

مباحث عامه و الهیات بالمعنی الاعم مطرح می شود و تحلیل دقیق این مبحث، نقش بسزایی در حل مسائل مربوطه دارد. جامع ترین و صریح ترین تعبیر اسلامی از قانون علیت و معلولیت و گستره آن، در کلام امیرالمؤمنین (علیه السلام) آمده است:

«کلّ قائمٍ فی سواه معلولٌ»(1) ؛ یعنی هر موجودی که قائم به ذات خود نبوده، به غیر متکی است، معلول است؛ به طوری که تصادف و اتفاق باطل بوده، نظام علی و معلولی حق است.(2)

از قانون علت و معلول، تحلیل های فراوانی صورت گرفته است، اما به نظر می رسد، ارجاع علیت به «تشأن» که نظریه نهایی حکمت متعالیه است، بر اساس قرآن و سنت و جهت گیری از این دو منبع به دست آمده باشد. در فصل پنجم به این نظریه و برخی از ثمرات آن اشاره خواهد شد.

در این جا فقط به برخی از آیاتی که به نظر می رسد منشأ و مبنای نظریه تشأن شده است، اشاره می شود؛ آیه شریفه: کُلَّ یَوْمٍ هُوَ فِی شَأنٍ (3) به صراحت، به این حقیقت اشاره دارد که غیر او همه، هر چه هستند شأن، و او ذی شأن است. هم چنین آیه شریفه: کُلُّ شَیْءٍ هالِکٌ إِلاّ وَجْهَهُ (4) نیز اشاره در این دارد که جز وجه الله، همه چیز هالک و نابود است.

سوم: وحدت شخصی وجود

گرچه بحث از وجود و لوازم آن در مکتب مشائی و اشراقی، طبق مبانی آن دو مکتب مطرح بوده، اما دست آوردهای چشم گیری نداشته

1- (1) نهج البلاغه، خطبه 186، ص 184.
2- (2) ر. ک: عبدالله جوادی آملی، سرچشمه اندیشه، ج 3، ص 178.
3- (3) الرحمن، آیه 29.
4- (4) قصص، آیه 88.

است. این مبحث در حکمت متعالیه با طرح اصالت و تشکیک در وجود آغاز شده و نهایتاً به وحدت وجود(1) ختم می شود.

نظریه «وحدت شخصی وجود» که در عرفان نظری، به خصوص عرفان نظری ابن عربی مطرح است و موافقان و مخالفان زیادی دارد، نظریه نهایی و ره آورد مکتب حکمت متعالیه است.(2) ملاصدرا در ابتدای اسفار به این موضوع اشاره کرده تا ذهن متعلم حکمت متعالیه را آماده کند:

و مما یجب أن یعلم أنَّ إثباتنا لمراتب الوجودات المتکثره و مواضعتنا فی مراتب البحث و التعلیم علی تعددها و تکثّرها لا ینافی ما نحن بصدده من ذی قبل إن شاء الله من إثبات وحده الوجود و الموجود ذاتاً و حقیقه کما هو مذهب الاولیاء و العرفاء من عظماء أهل الکشف و الیقین. و سنقیم البرهان القطعی علی أنّ الوجودات و إن تکثرت و تمایزت إلّا إنها من مراتب تعینات الحقّ الاول و ظهورات نوره و شؤونات ذاته؛ لا انها أمور مستقله و ذوات منفصله.(3)

مفهوم این بیانِ صدرالمتألهین این است که اگر ما در مراحل و مواقع مختلف اسفار، از کثرت تشکیکی وجود سخن به میان می آوریم، به حسب مراتب تعلیم و تعلم و به لحاظ رعایت حال متعلمان است، وگرنه آنچه ما در صدد آن هستیم همان وحدت شخصی وجود و موجود ذاتاً و

1- (1) پیش از هر چیز متذکر می شوم که در فصل پیشین از موضوع «وحدت شخصی وجود» صحبت به میان آمد، اما از این جهت بود که این مسئله را یکی از مبانی مبحث توحید در حکمت متعالیه دانستیم و نقش آن را در تحلیل و تبیین توحید بیان کردیم، و اینک در این فصل از وجهی دیگر به این مسئله نگاه می کنیم و آن این که می توان نظریه «وحدت شخصی وجود» را به گونه ای مستفاد از قرآن و سنت دانست. به هر حال، این تذکر را جهت دفع اشکال تکرار در مطالب، بیان کردم.
2- (2) ر. ک: سیدیدالله یزدان پناه، مبانی و اصول عرفان نظری، ص 159.
3- (3) الحکمه المتعالیه، ج 1، ص 71.

حقیقتاً است که موافق با مذهب اولیا و عرفای الهی و مطابق با مشهود بزرگان از اهل کشف و یقین است.

از نظریه وحدت شخصی وجود، تفاسیر و تحلیل های متفاوتی صورت گرفته که برخی از آن ها باطل و برخی مورد تأیید عقل و نقل است. علامه رفیعی قزوینی (رحمه الله) چهار تقریر متفاوت از این نظریه ارائه داده است؛(1) در یکی از این تقریرها به مختار حکمت متعالیه اشاره کرده و چنین می نویسد:

سوم: آن که مراد، وحدت شخصیه وجود است، لیکن نه مثل معنای اول که کثرت وجودات و حقایق ممکنات را باطل و بیهوده بداند، بلکه در عین این که وجود را واحد بالشخص دانسته، کثرت و تعدد و اختلاف انواع و آثار آنان را هم محفوظ دانسته اند و گویند این وحدت از غایت وسعت و احاطت، منافات با کثرت واقعیه ندارد که وحدت در عین کثرت و کثرت در عین وحدت می باشد و تمثیل کنند این معنا را به نفس ناطقه انسان که واحد شخصی است، زیرا که مسلماً هر فردی یک شخص بیش نیست و لیکن در عین حال با قوای نفس از ظاهره و باطنه از مشاعر و مدارک و از قوای طبیعیه از هاضمه و نامیه و مولّده متحد می باشد که نفس عین قوای خود، و قوا عین نفس ناطقه هستند.(2)

به نظر می رسد قرآن و سنت، نظریه وحدت وجود را رد نکرده، بلکه شواهد فراوانی می توان از آیات و روایات به دست آورد که حکایت از این دارند که این نظریه با الهام از آن ها اتخاذ شده است.(3)

1- (1) ر. ک: غوصی در بحر معرفت، ص 127.
2- (2) همان، ص 129.
3- (3) ر. ک: عین نضاخ تحریر تمهید القواعد، ج 3، ص 378.

در این جا جهت اثبات مدعا، تنها به یک آیه اشاره می شود، اما تفصیل آن را می توان در کتب مربوطه یافت:(1)

هُوَ الْأَوَّلُ وَ الْآخِرُ وَ الظّاهِرُ وَ الْباطِنُ وَ هُوَ بِكُلِّ شَیْءٍ عَلِیمٌ (2) ؛ اول و آخر و پیدا و پنهان اوست و او به هر چیز داناست.

همان گونه که در نگاه اول می توان پی برد، سیاق آیه مفید حصر است؛ یعنی تنها اوست که به وصف «اوّلیت»، «آخریت»، «ظهور» و «بطون» موصوف می شود. این معنا، با ادعای نظریه وحدت شخصی وجود مطابق است که تمام هستی، بر اساس این نظریه، جلوه گاه حق است و تمام کثرات، تعینات و مواطن وجود، اسمای حق هستند. علامه طباطبائی (رحمه الله) در تفسیر این آیه، نخست با بیانی ساده و عمومی، این آیه را تفسیر می کنند، اما در اثنای بحث، با اشاره ای لطیف به نظریه وحدت وجود می پردازند، که چه بسا بگوییم اسمای چهارگانه ای که در این آیه به آن ها پرداخته شده است، همگی بر احاطه وجود حق بر همه اشیا دلالت دارند.(3)

این چند نمونه را تحت عنوان «جهت دهی در پرداختن به مسائل» ذکر کردیم، تا بگوییم جهت گیری خاص حکمت متعالیه در بحث از آن مسائل، بر اساس قرآن و سنت بوده است.

ب) طرح مسائل جدید در فلسفه

اشاره

صدرالمتألهین در حکمت متعالیه به جای اصالت ماهیت، اصالت

1- (1) ر. ک: مبانی و اصول عرفان نظری، بخش دوم (وحدت وجود یا توحید عرفانی)، ص 150.
2- (2) حدید، آیه 3.
3- (3) ر. ک: سیدمحمدحسین طباطبائی، المیزان فی تفسیر القرآن، ترجمه: سیدمحمدباقر موسوی همدانی، ج 19، ص 254.

وجود را مطرح کرد، اما در اصالت وجود توقف نکرده و به وحدت تشکیکی وجود رسید و از آن جا نیز گذر کرده و به وحدت شخصی وجود نایل شد. توفیق وی در صعود به این مراتب و مراحل، مرهون معارف بلند قرآن و سنت است.

در این قسمت ابتدا به این سیر صعودی حکمت متعالیه، در آیات قرآن اشاره می کنیم تا مشخص گردد قرآن چگونه می تواند الهام بخش حکمت متعالیه باشد و در ادامه، به برخی از قواعد جزئی تر حکمت متعالیه که از قرآن و سنت الهام گرفته شده اند، پرداخته و شواهدی را بر مدعای خود اقامه خواهیم کرد.

یکم: طرح اصالت وجود با استفاده از آیه نور

اَللّهُ نُورُ السَّماواتِ وَ الْأَرْضِ .(1) بعضی مفسران و متکلمان، اطلاق کلمه «نور» را بر خدا در این آیهَ جایز ندانسته و آیه را از باب مجاز و تشبیه، معنا و تأویل کرده اند.

عبارت «نُورُ السَّماواتِ» را بعضی به صیغه ماضی باب تفعیل، یعنی «نُورُ السَّماواتِ وَ الْأَرْض» و بعضی دیگر به صیغه اسم فاعل همان باب، یعنی «منوِّرُ السّموات و الارض» دانسته اند.

این افراد با پرهیز از اطلاق نور بر خدا، در حقیقت، نور را منوّر معنا کرده اند؛ یعنی «الله ذو نور السّموات» و یا «صاحب نور السّموات» بنا بر مجاز در حذف، و نور را نیز احیاناً به معنای حق و هدایت دانسته اند.(2)

صاحبان این اقوال و انظار، با این گونه تفسیر کردنِ آیه نور، مورد

1- (1) نور، آیه 35.
2- (2) جهت آشنایی با این اقوال و اقوال دیگر، ر. ک: تفسیر القرآن الکریم، ج 4، ص 349.

خطاب و عتاب صدرالمتألهین قرار گرفته اند و بنا بر رأی حکیمانه این حکیم یگانه و فرزانه، هیچ یک از این مفَرها و تأویل ها چاره کار نیست، بلکه در تفسیر این آیه شریفه، باید قرائنً و تفسیراً به اصل آیه بازگردیم و چنین بگوییم که اگر او منوّر است، لازمه اش آن است که او نورِ بالذّات باشد. تا او نور بالذات، محض نور و نورِ صرف نباشد، نمی تواند منوّر غیر باشد.(1)

ذات نایافته از هستی بخش

ملاصدرا ضمن این که اطلاق نور باطنی و غیرحسی را بر خداوند حقیقت می داند، نور غیرحسی را با وجود مساوق دانسته است؛ بر این اساس، در حکمت متعالیه بین واژه های «نور» و «وجود»، تساوی مفهومی و تساوق مصداقی برقرار است. وجود و نور در ظرف عین و ذهن، قلمرو واحدی دارند و هر دو از یک حقیقت خبر می دهند، گرچه در وجودِ لفظی مختلفند.

و الحقّ أن حقیقه «النور» و «الوجود» شیء واحد، و وجود کل شیء هو ظهوره، فعلی هذا یکون وجود الاجسام أیضا من مراتب

1- (1) ر. ک: همان، ص 355.

النور، لکن الاشراقیین زعموا أن الاجسام غیر ظاهره بذواتها، بل بالنور المحسوس العارض، و لعل السرّ فیه أن الموجود من الاجسام هو خصوصیات صورها النوعیه و نفوسها و هیئاتها التی هی من باب الوجود و النوریه، دون موادها و کمیاتها، التی هی کضلال ممدوده لا وجود لها تأمل فیه و سیأتیک مزید توضیح، و تحقیق هذه المباحث یحتاج إلی مجال أوسع و لا یعلمها إلا البارعون فی الحکمتین مع زوائد ألهمهم اللّٰه بها. فعلی هذه القواعد یکون معنی قوله: اَللّٰهُ نُورُ السَّماواتِ وَ الْأَرْضِ بمنزله معنی قولهم: «نور الانوار» و «وجود الوجودات» لما علمت أن حقیقه کل شیء هو وجوده الذی هو نوریته، ف «زید» مثلاً فی الحقیقه هو وجوده الخاص و نور هویته الذی به یکون ظاهرا بذاته مظهرا لغیره(1) ؛ واقعیت آن است که حقیقت و اصل نور و وجود یک چیز بوده، و وجود هر شیئی عبارت از ظهور و نمایانی آن است. بنابراین، وجود اجسام نیز از مراتب نور است، ولی اشراقیون را چنین گمان است که اجسام به اصل و حقیقت خود ظاهر و آشکار نبوده، بلکه توسط نور محسوس که عارض و تابیده بر آن هاست، نمایان می گردند، و شاید راز آن این باشد که مقصود از موجودیت اجسام، عبارت از خصوصیات و ویژگی خاص آن ها، از صورت نوعی و نفوس و شکل هایی است که از باب وجود و نوریتند، نه مواد، اندازه و مقدار که در حکم سایه کشیده و درازی هستند که وجودی ندارند. در این موضوع تأمل و تفکر کن !... زیرا بررسی این مباحث به محل و وقت بیشتری نیاز دارد و آن را جز کسانی که در دو حکمت (عملی و علمی) تفوق و برتری یافته اند و با حقایقی دیگر که خداوند آنان را بدان ها الهام می فرماید، کسی دیگر نمی داند. بنابراین، معنای فرموده حق تعالی که: اَللّٰهُ نُورُ السَّماواتِ وَ الْأَرْضِ است، مطابق است با معنای گفتار آنان که گفتند:

1- (1) تفسیر القرآن الکریم، ج 4، ص 353.

خداوند نورالانوار (اصل و حقیقت نورها) و وجود الوجودات (اصل و حقیقت تمام هستی) است، چون می دانی که اصل و حقیقت هر شیئی عبارت است از وجود او، که همان جنبه و جهت نوریت آن شیء است؛ پس از باب مثال: زید در واقع همان وجود خاص و نور هویت اوست، که بدان نور به خودی خود ظاهر و نورانی است و غیرخود (یعنی زید خارجی) را ظاهر و آشکار می سازد.

همان گونه که آیه شریفه، اصالت را به نور داده و از سویی، حکمت متعالیه نور و وجود را مساوی و مساوق یکدیگر می داند و همان گونه که از ذیل کلام ملاصدرا نیز مشخص و روشن است، اصالت با نور است که همان وجود باشد، پس به گونه ای می توان منبع اتخاذ نظریه اصالت وجود را الهام گیری از این آیه شریفه دانست.

البته باید گفت و بر آن تأکید کرد که این مهم به دست نمی آید مگر این که الهامی دیگر از سوی خداوند متعال صورت گیرد؛ چنانچه صدرالمتألهین به این امر اذعان دارد:

إنی قد کنت شدید الذب عنهم فی اعتباریه الوجود و تأصل الماهیات حتی أن هدانی ربی و انکشف لی انکشافا بینا أن الامر بعکس ذلک و هو أن الوجودات هی الحقائق المتأصله الواقعه فی العین و أن الماهیات المعبر عنها فی عرف طائفه من أهل الکشف و الیقین بالاعیان الثابته ما شمت رائحه الوجود(1) ؛ همانا من در مسئله اعتباری بودن وجود و اصیل بودن ماهیت، به شدت از آنان (طرف داران اصالت ماهیت) دفاع می کردم؛ تا این که پروردگارم مرا هدایت فرمود و کشف آشکاری برایم اتفاق افتاد، به این که قضیه برعکس است و وجودات هستند که حقایق اصیل واقع در عین - و خارج - را تشکیل می دهند....

1- (1) الحکمه المتعالیه، ج 1، ص 49.

از آن جایی که مصادیق نور غیرحسی همچون نور حسی و ظاهری، مراتب حقیقت مشککه است؛ یعنی واقعیت خارجی نور دارای تکثری است که ما به الاختلاف آن ها به ما به الاتفاق آن ها بازگشت می کند، طبعاً مساوق آن، یعنی وجود نیز چنین خواهد بود، و از این جاست که پی به وحدت تشکیکی وجود برده می شود. و در نهایت با تحلیل مسئله علیت و ارجاع آن به تشأن، به وحدت شخصی وجود رسیده و وحدت در عین کثرت به اثبات می رسد.(1)

باز هم برای ادعای مزبور - که الهام گیری اصالت وجود از قرآن کریم باشد - می توان از تفاسیر ملاصدرا شواهدی به دست آورد، تا پی برده شود که به گونه ای می توان سرنخ هایی از اصالت وجود در منابع دینی به دست آورد؛ برای نمونه، صدرالمتألهین در تفسیر آیه: کُلُّ شَیْءٍ هالِکٌ إِلاّ وَجْهَهُ (2) ، هلاکت را عبارت از عدم استحقاق وجود دانسته و امکان ذاتی را که وصف ماهیات و ممکنات است، مترادف هلاکت می شمارد؛ تنها آنچه در آیه شریفه از هلاکت و عدم استثنا شده، وجه الهی است که وجوب و فعلیت وجود است.(3)

هم چنین ملاصدرا «امانت» را در آیه: إِنّا عَرَضْنَا الْأَمانَهَ (4) وجود دانسته و چنین می گوید:

1- (1) ر. ک: رحیق مختوم، ج 1، ص 493.
2- (2) قصص، آیه 88.
3- (3) ر. ک: الحکمه المتعالیه، ج 1، ص 89.
4- (4) إِنّا عَرَضْنَا الْأَمانَهَ عَلَی السَّماواتِ وَ الْأَرْضِ وَ الْجِبالِ فَأَبَیْنَ أَنْ یَحْمِلْنَها وَ أَشْفَقْنَ مِنْها وَ حَمَلَهَا الْإِنْسانُ إِنَّهُ کانَ ظَلُوماً جَهُولاً؛ ما امانت را بر آسمان ها و زمین و کوه ها عرضه داشتیم، آن ها از حمل آن سر برتافتند و از آن هراسیدند، اما انسان آن را بر دوش کشید. او بسیار ظالم و جاهل بود (احزاب، آیه 72).

الانسان من حیث هو انسان فهو فی الترقی دائماً من وجود الی وجود آخر و من نشأه الی [نشأه] اخری، و لیس بثابت علی مرتبه منه، فکان الوجود امانه فی یده یؤدیه یوما الی اهله: و هو یوم لقاء اللّه تعالی و الوصول الیه. (1) از آن جا که انسان، موجود متحولی است که دائماً در ترقی از وجودی به وجود دیگر است، وجود نزد او به امانت گذاشته شده است که در روز لقای پروردگار آن را به صاحبش برمی گرداند.

ملاصدرا می گوید: گویا عارف شیرازی (حافظ) به امانت وجود، در این بیت اشاره کرده است:

این جان عاریت که به حافظ سپرده دوست روزی رخش ببینم و تسلیم وی کنم(2)

دوم: حرکت جوهری

فلاسفه و حکما، پیش از ظهور حکمت متعالیه صدرالمتألهین، بر این باور بودند که حرکت تنها در چهار مقوله: کم، کیف، وضع و أین جریان دارد، اما ملاصدرا می گوید: ما تحقیق کردیم و برای ما محقق شد که پنج مقوله موضوع حرکتند؛ و علاوه بر مقولات عرضی مزبور، در متن جوهر، حرکت هست و طبایع مادی و نفوس متعلق به طبایع بدنی همه بالذات و در ذات خود در تجددند و تمام هویات جسمانیه، اعم از بسایط و مرکبات، صور و مواد، فلکیات و عنصریات همه در تجددند و صفات و لوازم آن ها نیز به تبع آن ها دائماً در تجددند و حادثند به حدوث زمانی و ذاتی و در عین حال ماهیات و تشخص اشیا با وجود تعاقب صور منحفظ است.(3)

1- (1) ملاصدرا، مجموعه رسائل فلسفی صدرالمتألهین، تحقیق و تصحیح: حامد ناجی اصفهانی، ص 361.
2- (2) حافظ شیرازی، دیوان حافظ، تصحیح: بهاءالدین خرمشاهی، ص 352.
3- (3) ر. ک: فرهنگ اصطلاحات فلسفی ملاصدرا، ص 199.

صدرالمتألهین مأخذ و منبع الهام نظریه حرکت در جوهر را تدبر در آیات قرآن و تفکر در احادیث ائمه اطهَار (علیهم السلام) می داند:

لا شیء من الاجسام و الجسمانیات المادیه، فلکیا کان أو عنصریا، نفسا کان أو بدنا، إلا و هو متجدد الهویه غیر ثابت الوجود و الشخصیه، مع برهان لاح لنا من عند الله لاجل التدبر فی آیات الله تعالی و کتابه العزیز(1) ؛ همه اجسام و جسمانیات مادی، فلکی باشد یا عنصری، نفس باشد یا بدن، ذاتشان متجدد و وجود آن ها متصرم است و از تدبر در آیات قرآن و تفکر در کتاب عزیز، تجدد اجسام بر من معلوم گردید.

ملاصدرا پس از طرح حرکت در جوهر، در جواب کسانی که این نظریه را بدعت می شمارند، می گوید: اولین حکیمی که قائل به حرکت در جوهر شده است، خداوند است:

قولک هذا إحداث مذهب لم یقل به حکیم، کذبٌ و ظلمٌ فأول حکیم قال فی کتابه العزیز هو الله سبحانه و هو أصدق الحکماء(2) ؛ سخن تو که تجدد در جواهر، مذهب جدیدی است که تاکنون کسی از حکما به آن قائل نبوده است، ستم کاری و دروغ گویی است، زیرا خداوند تبارک و تعالی، نخستین حکیمی است که در کتاب آسمانی به آن تصریح کرده و او راست گوترینِ حکماست.

سپس ملاصدرا آیاتی را که بر حرکت جوهری دلالت دارند، نقل می کند. اولین آیه ای که ذکر می کند این آیه است: وَ تَرَی الْجِبالَ تَحْسَبُها جامِدَةً وَ هِیَ تَمُرُّ مَرَّ السَّحابِ(3) ؛ کوه ها را می بینی و آن ها را ساکن و جامد می پنداری، در حالی که مانند ابر در حرکتند.

1- (1) کتاب المشاعر، ص 120 و ملاصدرا، کتاب العرشیه، ص 24.
2- (2) الحکمه المتعالیه، ج 3، ص 110 و ملاصدرا، رساله فی الحدوث، ص 59.
3- (3) نمل، آیه 88.

... بَلْ هُمْ فِی لَبْسٍ مِنْ خَلْقٍ جَدِیدٍ (1) ؛ ولی آن ها (با این همه دلایل روشن) باز در آفرینش جدید تردید دارند! این دومین آیه ای است که ملاصدرا آن را مأخذ نظریه حرکت جوهری می داند. و آیات دیگری از این قبیل که هم در اسفار و هم در کتاب الحدوث ذکر کرده است.(2)

ملاصدرا در رساله الحدوث بعد از بیان آیات می گوید: در میان احادیث نبوی اخبار فراوانی است که بر تجدد طبایع و تبدل امثال، تصریحاً و یا تلویحاً دلالت دارند، و بعد از آن یک خبر الهی، دو خبر نبوی (صلی الله علیه و آله) و یک خبر از حضرت علی (علیه السلام) ذکر کرده است:

و منها قوله (صلی الله علیه و آله): الدّنیا دار زوال و انتقال، و منها قول امیرالمؤمنین (علیه السلام) فی قوله - تعالی -: وَ جاءَتْ کُلُّ نَفْسٍ مَعَها سائِقٌ وَ شَهِیدٌ (3): سائق یسوقها إلی محشر و شاهد یشهد علیها بعملها(4) ؛ از آن احادیث است قول پیامبر اسلام (صلی الله علیه و آله) که فرمود: دنیا خانه زایل شدن و انتقال از آن است. و از جمله آن احادیث، سخن حضرت علی (علیه السلام) است، که درباره آیه شریفه: «آن روز که همراه هر کسی گواه و سوق دهنده ای است»، فرمود: سوق دهنده ای که تا صحنه رستاخیز او را می کشاند و شاهدی که بر اعمال او گواهی می دهد.

سوم: قاعده بسیطالحقیقه

قاعده معروف و مشهور «بسیط الحقیقه کلّ الاشیاء و لیس بشیءٍ منها» از شاه کارهای فلسفی به شمار آمده و از ابتکارات صدرالمتألهین و حکمت متعالیه به شمار می رود. این قاعده، پایه و اساس حل بسیاری از

1- (1) ق، آیه 15.
2- (2) ر. ک: الحکمه المتعالیه، ج 3، ص 110.
3- (3) ق، آیه 21.
4- (4) الحکمه المتعالیه، ج 3، ص 61.

مسائل الهیات واقع گردیده است. البته صدرالمتألهین در کتاب اسفار، درک و فهم حقیقت این قاعده را از غوامض علوم الهی دانسته و آن را جز برای کسانی که از سوی حق تعالی به سرچشمه علم و حکمت بار یافته اند، قابل فهم نمی داند.(1)

مبتکر این قاعده، در تفسیر آیه الکرسی اذعان می دارد و خود اقرار می کند که نه تنها این قاعده، بلکه جمیع معارف ربوبی را می توان از دو وصف «الحی القیوم» به دست آورد.

وی بعد از اخذ معنای «حیات» در معنای «قیّوم» و بیان این نکته که چرا این دو نام یک اسم شمرده می شوند و این که این دو، از قبیل «بعلبک» جمعاً یک نام تلقی می گردند، چنین فرموده است:

جمیع المعارف الربوبیه و المسائل المعتبره فی علم التوحید ینشعب من هذین الاصلین، منها أنّ واجب الوجود بسیط الحقیقه... و منها أنّ واجب الوجود لیس حالاًّ فی شیء... و من ههنا یثبت ما قاله الحکماء: إنّ واجب الوجود بالذات واجب الوجود من جمیع الجهات... و منها أنه عالم بذاته... و منها... و منها... فظهر أنّ هذین اللفظین کالمحیطین بجمیع مباحث العلم الالهی(2) ؛ جمیع معارف ربوبی و مسائل معتبر در علم توحید از این دو اصل (الحی القیوم) منشعب می شوند؛ از آن جمله این که واجب الوجود بسیطالحقیقه است... و باز از آن جمله این که واجب الوجود حلول در چیزی نکرده... و با همین دو اصل ثابت می شود قول فلاسفه که گفته اند: همانا واجب الوجود بالذات، واجب الوجود از جمیع جهات است... و برخی از اصول و معارف دیگر. پس روشن شد که این دو اصل، به همه مباحث علم الهی احاطه دارد.

1- (1) ر. ک: الحکمه المتعالیه، ج 6، ص 110.
2- (2) تفسیر القرآن الکریم، ج 4، ص 88.

گفتنی است، برخی از علمای معاصر معتقدند منشأ قاعده بسیطالحقیقه، اسم مبارک «الله» و نیز «الرحمن» که همه اسمای حسنا را دارا هستند، می باشند و برخی دیگر سرچشمه این قاعده مهم را اسم شریف «صَمَد» می دانند، زیرا به معنای «پُر» است و اگر موجودی واجد همه کمال های هستی بوده و فاقد چیزی از آن ها نبود، صَمَد است؛ برخلاف موجود ممکن که در هر مرتبه ای قرار گیرد، فاقد برخی کمال های وجودی بوده و از این جهت اجوَف است، نه صَمَد.(1)

استاد سیدجلال الدین آشتیانی (رحمه الله) که به حق «ملاصدرای زمان» نام گرفته، معتقد است منشأ و مأخذ این قاعده مهم، علاوه بر موارد ذکرشده، می تواند روایتی منقول از امام جعفر صادق (علیه السلام) باشد:

عَنْ هِشَامِ بْنِ الْحَكَمِ عَنْ أَبِی عَبْدِاللَّهِ (علیه السلام) أَنَّهُ قَالَ لِلزِّنْدِيقِ حِينَ سَأَلَهُ مَا هُوَ؟ قَالَ هُوَ شَیءٌ بِخِلَافِ الْاشیاء ارْجِعْ بِقَوْلِی إِلَی إِثْبَاتِ معناً وَ أَنَّهُ شَیءٌ بِحَقِيقَةِ الشَّيئِيه...(2) ؛ زندیق پرسید: حقیقت آن خدای یگانه چیست؟ امام فرمود: چیزی است برخلاف هر چیز دیگر که دیدی و درک کردی. گفته مرا به این برگردان که یک معنایی اثبات می کند و می فهماند که او چیزی است واجد حقیقت هستی....

استاد آشتیانی در توضیح این حدیث شریف می نویسد:

اولیای محمدیین، حق اول را وجود صرف و هستی محض بدون ماهیت و بسیطالحقیقه و أحدی الذات می دانند. بنا بر روایت منقول از رئیس فرقه جعفریه در کافی، حق تعالی بسیطالحقیقه است. مراد از این کلمه قدسیه که یلوح منها أنوار التحقیق الصادر من مصدر التألّه، شیئیت وجودی است و مراد از حقیقت وجود،

1- (1) ر. ک: رحیق مختوم، ج 1، ص 50.
2- (2) محمد بن یعقوب کلینی، اصول کافی، ج 1، ح 5، ص 236.

تمام هویت ذات است که وجود صرفِ صرف است که در آن غیر جهت وجود صرف، تحقق ندارد و غیر حق تعالی حقیقت وجود نیست، بلکه وجودی است متعین به تعین امکانی که به اعتبار ارتباط با وجود حق موجود، و به حسب تعین معدوم است.(1)

همان گونه که مشخص است، این قاعده از دو قسمت تشکیل شده؛ قسمت اول - که در فصل گذشته قدری درباره آن سخن گفتیم - بسیطالحقیقه است و صغرای قیاس را تشکیل می دهد؛ یعنی ما باید ابتدا یک وجود و مصداق خارجی را به عنوان این که حقیقتی بسیط و مبرّا از انواع و اقسام ترکیب دارد، به اثبات برسانیم؛ آن گاه بر اساس این قاعده و قرار دادن کبرای قیاس در جای خود، بگوییم او تمام اشیای وجودیه بوده، اما مساوی با هیچ یک از آن ها نیست.

با توجه به این نگاه، به نظر می رسد آیات و روایات درباره هر دو قسمت، نقش اثباتی داشته و الهام بخش آن ها هستند.

به هر حال همین اندازه از گفتار، مدعای ما را که استفاده این قاعده مهم از قرآن و سنت باشد، به اثبات می رساند. ان شاءالله در فصل آینده درباره این قاعده و برهانی که از آن در اثبات توحید حق تعالی به دست می آید، بیشتر سخن خواهیم گفت.

چهارم: حدوث جسمانی و بقای روحانی نفس

در مسئله نفس و کیفیت وجود و پیدایش آن عقاید گوناگونی وجود دارد،(2) اما قول حکمت متعالیه، یعنی این که نفس را جسمانیه الحدوث دانسته، آخرین قول و مؤید به عقل و نقل است.

1- (1) سیدجلال الدین آشتیانی، نقدی بر تهافت الفلاسفه، ص 17.
2- (2) ر. ک: عبدالله جوادی آملی، حیات حقیقی انسان در قرآن، ص 318.

این قول از ثمرات مهم و اساسی نظریه حرکت جوهری است و با قائل شدن به حدوث جسمانی نفس، بسیاری از مشکلات حل می شود؛ از جمله قول به قدم نفس ناطقه، اعتقاد به معاد جسمانی و....

آیت الله جوادی آملی در این باره می نویسد:

آنچه صدرالمتألهین در علم النفس طرح می کند، با آنچه حکمای اشراق و حکمای مشّاء طرح کرده اند، فاصله های فراوانی دارد. در یک جلسه خدمت حضرت استاد علامه طباطبائی عرض کردم: شما هر چه نوشته اید، در حواشی مربوط به اسفار، در کتاب بدایه الحکمه و کتاب نهایه الحکمه، همه فاقد مسائل علم النفس است. علامه پاسخ دادند: ما در این زمینه حرفی برای نوشتن نداریم. مرحوم صدرالمتألهین چیزی را برای گفتن باقی نگذاشت.(1)

جسمانیه الحدوث و روحانیه البقاء بودن نفس، به این معناست که نفس انسان، گرچه به لحاظ وجود عقلی خویش پیش از بدن موجود بود (قبلیت ذاتی، نه زمانی)، اما به لحاظ وجود نفسی پیش از بدن موجود نبود - چنان که به افلاطونیان منسوب است -، بلکه همراه بدن پدید می آید، اما نه به وجود روحانی و مجرد - که منسوب به ارسطوییان است -، بلکه در بدو پیدایش خود جسمانی است و در مرحله کمال نهایی اش، روحانی و مجرد می گردد.(2)

اما بیان این که قول حکمت متعالیه چگونه می تواند از قرآن و سنت به دست آید، بدین صورت است که: با رجوع به منابع دینی، با دو دسته از آیات و روایات روبه رویم: ظاهر برخی آیات کریمه قرآن با قول به حدوث جسمانی هماهنگ است؛ پس می تواند منبع و مأخذ قول حکمت متعالیه باشد؛ مانند این آیه شریفه:

1- (1) عین نضاخ تحریر تمهید القواعد، ج 3، ص 347.
2- (2) ر. ک: سرچشمه اندیشه، ج 3، ص 225.

ثُمَّ خَلَقْنَا النُّطْفَهَ عَلَقَهً فَخَلَقْنَا الْعَلَقَهَ مُضْغَهً فَخَلَقْنَا الْمُضْغَهَ عِظاماً فَكَسَوْنَا الْعِظامَ لَحْماً ثُمَّ أَنْشَأناهُ خَلْقاً آخَرَ فَتَبارَکَ اللّهُ أَحْسَنُ الْخالِقِينَ (1) ؛ سپس نطفه را به صورت علقه (خون بسته شده)، علقه را به صورت مضغه (چیزی شبیه گوشت جویده شده) و مضغه را به صورت استخوان هایی درآوردیم و بر استخوان ها گوشت پوشاندیم، سپس آن را آفرینش تازه ای دادیم؛ پس بزرگ است خدایی که بهترین آفرینندگان است.(2)

ملاصدرا درباره این آیه می فرماید:

قوله: ثُمَّ أَنْشَأْناهُ خَلْقاً آخَرَ فَتَبارَکَ اللّهُ أَحْسَنُ الْخالِقِينَ ، إشاره إلی نحو آخر من الوجود، مخالف الذات و الحقیقه لما سبق من الاطوار السابقه علی الانسانیه و هی کلها صور کونیه قائمه بالجسم(3) ؛ کلام خدای متعال که فرمود: «سپس آفرینش دیگری به او دادیم؛ پس بزرگ است خدایی که بهترین آفرینندگان است»، به نوع دیگری از وجود اشاره دارد که ذاتاً با گونه های پیشین که در وجودِ انسان روی می دهد، فرق دارد؛ گونه هایی که همه صورت های کونی قائم به وجود جسمند.

ظاهرِ این آیه شریفه، همان گونه که از کلام صدرالمتألهین نیز به دست می آید، آن است که همان موجودِ مادی را که از خاک و نطفه آغاز شده و به مرحله کمال جنینی رسیده، خلقتی دیگر و صورتی غیر از آنچه پیش تر داشت، بخشیدیم و انسانش ساختیم.

پس در حقیقت، سخن از موجود دوم نیست که آن را مجرد بدانیم و تعلق یافته به موجودِ مادی اول بپنداریم، بلکه از آیه چنین برمی آید که خداوند همان بدن را به نشئه دیگری که حیات روحانی و مجرد است،

1- (1) مؤمنون، آیه 14.
2- (2) ر. ک: معارف قرآن، ص 340.
3- (3) ملاصدرا، اسرار الآیات، ص 127.

واصل فرموده است و این می شود حقیقتی که در مرحله حدوث، مادی بوده و از این مادیت که اضعف مراتب وجود است، به مرتبه ضعیف و از ضعیف به شدید و از شدید به اشدّ مراتبِ ممکن، یعنی تجرد انسانی، تحول یافته و این همه راه آمده است.(1)

البته برخی از محققان معاصر قائلند که جسمانیه الحدوث بودن نفس، از آیه یادشده به دست نمی آید، بلکه این آیه شریفه حداکثر می تواند تجرد نفس را به اثبات برساند.(2)

این بود دسته اول از آیات که ظاهراً می شود از آن ها نظریه حکمت متعالیه را درباره حدوث نفس به دست آورد؛ اما ظاهر برخی دیگر از آیات و روایات به گونه ای است که خلقت نفس پیش از آفرینش بدن را تأیید می کنند، و معنای آن ها این است که خداوند با پدید آوردن بدن انسان، نفس پیش ساخته ای را بدان ملحق می کند. آیاتی که حاکی از نفخ روح به بدن جسمانی است، از این دسته اند؛ مانند این آیه شریفه:

فَإِذا سَوَّيْتُهُ وَ نَفَخْتُ فِيهِ مِنْ رُوحِی فَقَعُوا لَهُ ساجِدِينَ (3) ؛ هنگامی که کار آن را به پایان رساندم و در او از روح خود دمیدم، همگی برای او سجده کنید.

ظاهر برخی روایات نیز با این دسته از آیات هماهنگ هستند؛ مانند روایتی که روح انسان را به فاصله دوهزار سال پیش از آفرینش بدن موجود می داند:

إِنَّ رَسُولَ اللَّهِ (صلی الله علیه و آله) قَالَ: خَلَقَ اللَّهُ الْأَرْوَاحَ قَبْلَ الْأَجْسَادِ بِأَلْفَی عَام(4) ؛ خداوند، ارواح را دوهزار سال پیش از اجساد خلق فرمود.

1- (1) ر. ک: حیات حقیقی انسان در قرآن، ص 319.
2- (2) ر. ک: غلامرضا فیاضی، علم النفس فلسفی، ص 242.
3- (3) حجر، آیه 29 و ص، آیه 72.
4- (4) محمدباقر مجلسی، بحارالانوار، ج 58، ص 132.

صدرالمتألهین، میان این دو دسته جمع کرده، با تقسیم وجودِ روح به نشئه عقلی و نفسی، مشکل را چنین حل می کند: «وجود عقلی نفس»، سابقِ بر تن است و هیچ ارتباطی با تدبیر بدن، اشراف بر بدن و... ندارد و اساساً این نحوه وجودِ عقلی، به بدن تعلق نمی گیرد؛ از این رو، سبقت وجودی آن بر بدن، تصورپذیر است، اما «وجود نفسی نفس» همان است که با ایجاد بدن و بر اثر حرکت جوهری همراه با تحولات جسمانی حاصل می شود.(1)

برخی علما، این آیه شریفه را دلیل بر جسمانی بودن حدوث نفس می دانند(2): وَ كُنْتُمْ أَمْواتاً فَأَحْياكُمْ (3) ؛ در حالی که شما مردگان (و اجسام بی روحی) بودید و او شما را زنده کرد.

ایشان آیه یازده سوره مبارکه اعراف را نیز دلیلی دیگر بر این نظریه می دانند(4):

وَ لَقَدْ خَلَقْناكُمْ ثُمَّ صَوَّرْناكُمْ ثُمَّ قُلْنا لِلْمَلائِكَهِ اسْجُدُوا لِآدَمَ فَسَجَدُوا إِلاّ إِبْلِيسَ لَمْ يَكُنْ مِنَ السّاجِدِينَ (5) ؛ ما شما را آفریدیم، سپس صورت بندی کردیم. بعد به فرشتگان گفتیم: برای آدم خضوع کنید! آن ها همه سجده کردند، جز ابلیس که از سجده کنندگان نبود.

ج) طرح استدلال های نو

اشاره

از جمله موضوعاتی که به نظر می رسد با الهام و اقتباس از قرآن و

1- (1) ر. ک: حیات حقیقی انسان در قرآن، ص 321.
2- (2) ر. ک: سیدمصطفی خمینی، تفسیر القرآن الکریم، ج 5، ص 163.
3- (3) بقره، آیه 28.
4- (4) ر. ک: همان، ص 336.
5- (5) اعراف، آیه 11.

سنت، وارد حکمت متعالیه شده باشد، برخی استدلال های موجود در این مکتب است که یا در مکاتب گذشته وجود نداشته و یا به صورت ناتمام از آن ها سخن گفته شده است. در این قسمت به ذکرِ دو نمونه بسنده می کنیم.

یکم: برهان صدیقین

نخستین بار فارابی برهان «صدیقین» را، که ساده ترین و کوتاه ترین برهان اثبات وجود خداوند به شمار می رود، پیشنهاد داد.(1) پس از آن، این بوعلی سینا بود که با استفاده از برهان «امکان و وجوب»، در ارائه تقریری از آن توفیق پیدا کرد(2) ، اما ملاصدرا، پس از اشاره به برهانی که ابن سینا اقامه کرد، آن را برهان صدیقین نمی داند، زیرا به نظر وی این برهان به مفهوم موجود نظر دارد، نه به حقیقت وجود:

هذا المسلک أقرب المسالک إلی منهج الصدیقین و لیس بذلک کما زعم لان هناک یکون النظر إلی حقیقه الوجود و هاهنا یکون النظر فی مفهوم الموجود.(3)

همان گونه که فارابی گفته و بوعلی به آن اشاره کرده و ملاصدرا نیز

1- (1) ر. ک: ابونصر فارابی، فصوص الحکم، ص 62. عبارت فارابی در فصوص الحکم چنین است: «لک أن تلحظ عالم الخلق فتری فیه امارات الصنعه، و لک أن تعرض عنه و تلحظ عالم الوجود المحض و تعلم انه لابدّ من وجود بالذات و تعلم کیف ینبغی [أن یکون] علیه الوجود بالذات»؛ تو می توانی عالم مخلوقات را نگاه کرده، پس در آن امارات و نشانه های صنع را بنگری، و تو می توانی از عالم مخلوقات اعراض کرده و به عالم وجودِ محض نگاه کنی و بدانی که ناگزیر باید وجودی بالذات باشد و بدانی که چگونه سزاوار است بر آن وجود، بالذات. فارابی در ادامه، آیه 53 سوره مبارکه «فصلت» را که قسمتی از آن به برهان صدیقین اشاره دارد، بیان می کند.
2- (2) ر. ک: الإشارات و التنبیهات، ج 3، ص 54.
3- (3) الحکمه المتعالیه، ج 6، ص 26.

بر این امر تصریح دارد، برهان صدیقین ریشه در متون اسلامی دارد. و هم چنین علما و فلاسفه معاصر، رهنمود اولی و الهام بخش آن را مضامین اسلامی به شمار می آورند.

ملاصدرا در کتاب تفسیرش، پس از ذکر چند برهان بر اثبات وجود باری تعالی، درباره برهان صدیقین چنین می گوید:

مسلک الصدّیقین - الذین یستشهدون بوجود الحقّ علی وجود الخلق - أسدّ و أوثق و أشرف و أحکم کما أشار إلیه بقوله: أَ وَ لَمْ یَکْفِ بِرَبِّکَ أَنَّهُ عَلی کُلِّ شَیْءٍ شَهِیدٌ (1)(2) ؛ راه و روش صدّیقین - کسانی که به وجود حق تعالی بر وجود مخلوقات او استشهاد می کنند - محکم تر، راست تر، شریف تر و استوارتر است؛ همان گونه که خداوند می فرماید: «آیا کافی نیست که پروردگارت بر همه چیز شاهد و گواه است؟ !»

و در ادامه می گوید: ما در کتب عقلیه خود(3) از این برهان سخن گفته ایم؛ آن گاه روایاتی را که این برهان در آن ها آمده است، بیان می کند. اولین روایتی که می آورد، این روایت است:

قال امیرالمؤمنین (علیه السلام): اعرفوا اللّه باللّه و الرسول بالرساله و اولی الامر بالامر بالمعروف و العدل و الاحسان(4) ؛ خدا را به خدا بشناسید [یعنی آن جناب بر خویش دلالت دارد و در معرفتش احتیاج به سوی غیر نیست]؛ رسول او را به رسالت و پیغمبری بشناسید و صاحبان امر و فرمان را [یعنی کسانی که خدا اطاعت ایشان را مقرون به اطاعت خود و رسول خود فرموده]، به معروف و نیکی و عدل و احسان.

1- (1) فصلت، آیه 53.
2- (2) تفسیر القرآن الکریم، ج 2، ص 83.
3- (3) ر. ک: الحکمه المتعالیه، ج 6، ص 13.
4- (4) التوحید، ص 442.

خلاصه سخن این که، حکمای اسلامی از آیه یادشده و روایتی که بیان شد، چنین استفاده کرده اند که صدیقین و علمای ربانی، در بدو امر به حقیقت وجود مطلق، نظر می کنند و اذعان می دارند که وجود، اصل همه اشیاست و بر حسب اصل حقیقتش، واجب الوجود است؛ اگر امکان و حاجت مشاهده می شود، خارج از حقیقت وجود است. سپس با التفات نظر به لوازم وجوب و امکان، به توحید ذات و توحید صفات و از آن به کیفیت افعال و آثار خدای متعال منتقل می شوند. بنابراین، برهان صدیقین ابتدا در قرآن و سنت جای دارد و سپس از آن جا به فلسفه راه پیدا کرده است.

گفتنی است، در دیگر متون دینی، مانند ادعیه معتبری که از ناحیه اولیای الهی و پیشوایان دینی به ما رسیده است نیز می توان جملات صریح و روشنی را یافت که با این طریقه هم خوانی کامل دارد؛ برای مثال، امام حسین (علیه السلام) در «دعای عرفه» که مضامین بسیار عالی و بلندی دارد، به خداوند عرض می کند:

كَيفَ يسْتَدَلُّ عَلَيكَ بِمَا هُوَ فِي وُجُودِهِ مُفْتَقِرٌ إِلَيكَ أَ يكُونُ لِغَيرِكَ مِنَ الظُّهُورِ مَا لَيسَ لَكَ حتى يكُونَ هُوَ الْمُظْهِرَ لَكَ مَتَى غِبْتَ حتى تَحْتَاجَ إِلَى دَلِيلٍ يدُلُّ عَلَيكَ وَ مَتَى بَعُدْتَ حتى تَكُونَ الْآثَارُ هِي الَّتِي تُوصِلُ إِلَيک(1) ؛ خدایا! چگونه می شود بر وجود تو، بر آثاری استدلال کرد که خود در اصل وجود و هستی شان محتاج تواند؟ آیا برای غیر تو ظهوری است که برای تو نیست، تا او سبب پیدایی و ظهور تو گردد؟! تو کی از نظرها پنهان و غایب بودی تا نیازمند دلیل و برهان باشی و کی از ما دور بودی تا آثار و مخلوقات، ما را به تو نزدیک سازند؟!

1- (1) شیخ عباس قمی، کلیات مفاتیح الجنان، دعای عرفه امام حسین *، ص 508.

همین معنا را با بیانی موجز و پرمغز، در «دعای صباحِ» حضرت امیر (علیه السلام) می خوانیم. آن حضرت در ابتدای این دعای زیبا، خطاب به ذات حق می گوید:

«یا من دلّ علی ذاته بذاته!»(1) دلالت این جملات بر مسلک صدیقین، آن قدر آشکار و روشن است که جایی برای کمترین تردید باقی نمی گذارد.

شهید مطهری نیز این برهان قاطع را برگرفته از آیات و روایات دانسته است.(2) آیت الله جوادی آملی نیز همین نظر را دارند.(3)

دوم: اثبات شعور عمومی موجودات

درک و شعور برای همه موجودات، گرچه در منابع نقلی دین مبین اسلام به وفور یافت می شود، از جمله مسائلی است که اثبات آن علاوه بر تکیه کردن به نقل، به دقت های فلسفی و عقلی نیاز دارد. حکمت متعالیه در این باره، گوی سبقت را از دیگران ربوده و با استفاده از قاعده اصالت الوجود به اثبات شعور و درک عمومی موجودات پی برده است. طبعاً این موفقیت را مرهون تصریحات و اشارات منابع دینی است.

صدرالمتألهین درباره واژه «اولوا العلم» در آیه شریفه: شَهِدَ اللّهُ أَنَّهُ لا إِلهَ إِلاّ هُوَ وَ الْمَلائِکَهُ وَ أُولُوا الْعِلْمِ (4) معتقد است، به کار بردن این کلمه توسط خداوند به این دلیل است که ماسوای واجب تعالی نیز همه دارای علم، شعور و ادراکند. علت را ایشان بر اساس اصالت الوجود، این گونه بیان می دارند:

1- (1) همان، دعای صباح امیرالمؤمنین *، ص 120.
2- (2) ر. ک: مجموعه آثار، ج 16، ص 419.
3- (3) ر. ک: شرح حکمت متعالیه، ج 6، ص 169.
4- (4) آل عمران، آیه 18.

من أن الوجود على تفاوت درجاته عين العلم و القدره و الاراده و سایر الصفات الوجودیه لکن الوجود فی بعض الاشیاء فی غایه الضعف فلا یظهر منه هذه الصفات لغایه قصورها و مخالطتها بالاعدام و الظلمات و إلی ذلک أشار تعالی بقوله وَ إِنْ مِنْ شَیْءٍ إِلاّ یُسَبِّحُ بِحَمْدِهِ وَ لکِنْ لا تَفْقَهُونَ تَسْبِیحَهُمْ (1)(2) ؛ وجود بر اساس تفاوت درجاتش عین علم، قدرت، اراده و دیگر صفات وجودیه است، اما چون وجود در برخی اشیا در نهایت ضعف است، پس از آن اشیا، صفاتی که عین وجود هستند نیز در نهایت ضعف ظهور و بروز پیدا می کند، چراکه این صفات در نهایت قصور و همراه با أعدام و ظلمات در آن اشیا به ودیعت گذاشته شده است؛ به همین دلیل است که خداوند می فرماید: «هر موجودی، تسبیح و حمد او می گوید، ولی شما تسبیح آن ها را نمی فهمید.»

ملاصدرا بیانی دیگر نزدیک به بیان سابق، در اثبات شعور عمومی موجودات دارد که مبتنی بر توحید و با استفاده از آیه شریفه: هُوَ الْأَوَّلُ وَ الْآخِرُ وَ الظّاهِرُ وَ الْباطِنُ (3) است:

بناء علی قاعده التوحید... یجب أن یکون لجمیع الاشیاء مرتبه من الشعور، کما أن لکل منها مرتبه من الوجود و الظهور لان الواجب الوجود متصف بالحیاه و العلم و القدره و الاراده مستلزم لها بل هذه الصفات عینه تعالی و هو بذاته المتصفه بها مع جمیع الاشیاء لانها مظاهر ذاته و مجالی صفاته غایه الامر أن تلک الصفات فی الموجودات متفاوته ظهورا و خفاء حسب تفاوت مراتبها فی الوجود قوه و ضعف.(4)

1- (1) اسراء، آیه 44.
2- (2) الحکمه المتعالیه، ج 6، ص 140.
3- (3) حدید، آیه 3.
4- (4) الحکمه المتعالیه، ج 2، ص 283.

مضمون این گفتار ملاصدرا این است: در بحث توحید اثبات می شود، خداوند عین علم، قدرت، حیات و اراده است و چون نامتناهی است ذات، اسما و صفات ذاتی او به مصداق کریمه: هُوَ الْأَوَّلُ وَ الْآخِرُ وَ الظّاهِرُ وَ الْباطِنُ ، در همه اول ها و آخرها و در همه ظاهرها و باطن ها حضور دارد و همه عالم چیزی جز آیت و ظهور او نیست و بر این مبنا، تشکیک در وجود به تشکیک در ظهور و خفای اسما و صفات الهی بازمی گردد. این استدلال نیز حضور علم و آگاهی را در همه مخلوقات که مظاهر اسما و صفات الهی هستند، اثبات می کند.

حکیم سبزواری (رحمه الله) که از شارحان بنام حکمت متعالیه است، در این باره نظری خاص دارد و با برداشت از آیات قرآن کریم(1) معتقد است، فاعل به تسخیر برخلاف فاعل به قسر، مخالف با طبیعت خود کاری نمی کند، بلکه به هدایت و راهبری فاعل خارجی، به وفاق طبع خود عمل می کند؛ مانند آب که مطابق با طبیعت از کوه سرازیر می شود و با راهنمایی کشاورز به مزرعه و باغ می رسد. فاعل های طبیعی نیز در حالی که مطابق با طبیعت خود کار می کنند، در تحت راهبری و هدایت مدبّراتی هستند که در زبان شریعت، ملائکه آسمان ها و زمین نامیده می شوند. پس آن نظام خاصی که در شواهد یادشده مشاهده می شود، ناشی از آگاهی، هدایت و تسخیر انوار قاهره، ارباب انواع و ملائکه مدبّره است.(2)

آیت الله جوادی آملی نیز مهم ترین ادله شعور عمومی موجوات را

1- (1) در این جا بیشتر، آیاتی مدّنظرند که با واژه «سخّر» و امثال آن، همه چیز را مسخّر خداوند می دانند.
2- (2) ر. ک: رحیق مختوم، ج 1، ص 86.

آیات و روایات می دانند(1) ؛ علاوه بر این، دلیل های عقلی را با تصریحات نقلی در هم آمیخته اند و ذیل چند عنوان به آن ها پرداخته اند.(2)

2- استشهاد

اشاره

«استشهاد» معمولاً در جایی به کار می رود که مخاطب با بحث خاصی آشنایی کامل نداشته و از طرح آن متعجب شده و یا آن را انکار می کند؛ اما اگر از مواردی که مورد قبول او بوده و آن را بدون چون و چرا می پذیرد شاهد مثال و یا مؤیدی ذکر گردد، تعجب و انکار او کاهش یافته و مسئله مورد بحث را خواهد پذیرفت. در آثاری که به حکمت متعالیه پرداخته اند، ذکر بسیاری از آیات و روایات از این قبیل است.

سخن ملاصدرا در برخی آثارش، این امر را تأیید می کند:

علومنا هذه لیست من المجادلات الکلامیه و لا من التقلیدات العامیه و لا من الانظار الحکمیه البحثیه و المغالطات السفسطیه و لا من التخیلات الصوفیه، بل هی من البرهانات الکشفیه التی شهد بصحتها کتاب الله و سنه نبیه و أحادیث أهل بیت النبوه و الولایه و الحکمه (سلام الله علیه و علیهم أجمعین)(3) ؛ این علوم ما، از قبیل مجادله های کلامی نیست و هم چنین از تقلیدهای عامیانه و یا از دیدگاه های حِکمی بحثی نیز نیست؛ همان گونه که از مغالطه های سفسطی و یا خیال پردازی های صوفیانه نیز نیست، بلکه از برهان های کشفی است که کتاب خداوند متعال و سنت نبیّش و احادیث اهل بیت نبوت، ولایت و حکمت بر صحت آن گواهی می دهند.

1- (1) ر. ک: عبدالله جوادی آملی، تسنیم، ج 14، ص 702.
2- (2) ر. ک: رحیق مختوم، ج 2، ص 381-390.
3- (3) کتاب المشاعر، ص 53.

فهرست آیات و روایات کتاب اسفار ملاصدرا، در پایان هر جلد از نسخه نُه جلدی، ما را به استفاده وی از آیات و روایات در مقام استشهاد راهنمایی می کند. در این باره موضوعات بسیاری را می توان مطرح کرد که پرداختنِ تفصیلی به آن ها، مجال و مقالی دیگر می طلبد و ما به جهت طولانی نشدن بحث، تنها سه مورد را به اختصار و از باب نمونه ذکر می کنیم.

الف) اعتضاد به نقل، در فرق میان اراده خدا و بندگان

ملاصدرا در موقف چهارمِ جلد ششم اسفار از قدرت مطلقه خداوند بحث می کند؛ ضمن این بحث، وارد اراده واجب تعالی و حقیقت آن شده و اختلاف اقوال را در این موضوع پی گیری می کند. در پایان به سبک خویش، قول مورد قبولش را بیان کرده و جهت رفع استبعاد از این قول، به چند آیه و روایت استشهاد کرده و چنین می گوید:

و الآیات القرآنیه فی هذا الباب کثیره للمتدبرین فیها المتأملین فی معانیها مثل قوله تعالی: وَ اللَّهُ الْغَنِیُّ وَ أَنْتُمُ الْفُقَراءُ (1) فهو الغنی من کل جهه عما سواه و ما سواه مفتقر إلیه من کل جهه بحسب ذاتها و صفاتها و أفعالها فلو کان له فی فعله و جوده قصد زاید أو غرض أو شوق أو طلب طاعه أو ثناء أو مدح لم یکن غنیا من کل جهه عما سواه و مثل قوله تعالی: وَ إِلَیْهِ یُرْجَعُ الْأَمْرُ کُلُّهُ (2) و قوله: أَلا إِلَی اللَّهِ تَصِیرُ الْأُمُورُ (3) و أشباه ذلک من الآیات الکثیره جدا فهذه الآیات تدل علی أنه غایه کل شیء فلیس فی فعله غایه و غرض سوی ذاته المقدسه فلو کان له إراده زایده أو داع و مرجح من خارج له علی فعله لم یکن ذاته المقدسه غایه الموجودات و مصیر کل

1- (1) محمد، آیه 38.
2- (2) هود، آیه 123.
3- (3) شوری، آیه 53.

الاشیاء فعلم من هذه الایات و نظائرها أن إرادته للاشیاء عین علمه بها و هما عین ذات(1) ؛ آیات قرآن در این باره برای تدبرکنندگان و تفکرکنندگان در معانی آن ها، بسیار است؛ مثل قول خداوند که می فرماید: «و خداوند بی نیاز است و شما همه نیازمندید.» پس او از هر جهت از غیر خودش بی نیاز است و غیر او از هر جهت - به حسب ذات و صفات و افعال - بدو نیازمندند. اگر او را در فعل و بخششش، قصدی زاید یا هدف یا شوق یا درخواست طاعت یا ستایش و یا مدحی بود، از هر جهت از غیر خودش بی نیاز نبود، چنان که فرموده:

«تمام کارها به او باز می گردد.» و باز فرموده است: «آگاه باشید! کارها یک سره بدو بازمی گردد.» و امثال این، از آیات که جداً فراوان است. این آیات بر این دلالت دارند که او غایتِ هر چیزی است و در فعلش هیچ غایت و هدفی جز ذات اقدسش نیست؛ بنابراین، اگر او اراده زاید و یا داعی و مرجحی از خارج بر فعلش باشد، ذات اقدس او غایت موجودات و بازگشت گاه تمام اشیا نخواهد بود. پس، از این آیات و امثال آن ها دانسته می شود که اراده او درباره اشیا، عین علم اوست و هر دو، عین ذاتش هستند.

ملاصدرا در ادامه، برخی روایاتی را که می توان جهت استشهاد بیان کرد ذکر می کند که جهت طولانی نشدن بحث، از ذکر آن ها خودداری می کنیم.

ب) بقای نفس پس از بدن

در بحث اشکال چگونگی بقای نفس پس از بدن، ملاصدرا معتقد است نفس انسانی دارای مقامات و نشئات ذاتی است که پاره ای از آن مقامات و نشئت، از عالم امر و تدبیر بوده و برخی از عالم خلق و تصویر؛ آن گاه در ارتباط با این که بعضی از مقامات و نشئت از عالم امر و

1- (1) الحکمه المتعالیه، ج 6، ص 355.

تدبیر است، به آیه کریمه: قُلِ الرُّوحُ مِنْ أَمْرِ رَبِّی (1) استشهاد کرده و درباره این که برخی از آن ها از عالم خلق و تصویر است، به آیه: مِنْها خَلَقْناکُمْ وَ فِیها نُعِیدُکُمْ وَ مِنْها نُخْرِجُکُمْ تارَةً أُخْری (2) استشهاد می کند.

او در ادامه می گوید: حدوث و تجدد به بعضی از نشئت نفس انسانی وارد می گردد. چون نفس انسانی را ترقیات و تحولاتی از نشئه نخستین به نشئه دیگر است، درباره ترقیات نفس از نشئه ای به نشئه دیگر، به این آیه شریفه استشهاد می کند: وَ لَقَدْ خَلَقْناکُمْ ثُمَّ صَوَّرْناکُمْ ثُمَّ قُلْنا لِلْمَلائِکَهِ اسْجُدُوا لِآدَمَ فَسَجَدُوا إِلاّ إِبْلِیسَ لَمْ یَکُنْ مِنَ السّاجِدِینَ (3). در ادامه می افزاید: وقتی نفس انسانی، ترقی و تحول یافت و از عالم خلق به عالم امر برانگیخته شد، وجودش وجودی مفارق و عقلی می گردد و در آن هنگام نیازمند به بدن و حالات و استعداد بدن نیست؛ پس زایل شدن استعداد بدن از نفس، وی را از جهت ذات و بقا زیانی نمی رساند.(4)

ج) امکان تناسخ ملکوتی

«تناسخ» دست کم دو اصطلاح متفاوت دارد: تناسخ مُلکی و تناسخ ملکوتی. تناسخ ملکی بر اساس عقل و نقل محال بوده و جایز نیست، اما تناسخ ملکوتی طبق تعریفی که ملاصدرا از آن ارائه می دهد، جایز است

1- (1) «و از تو درباره روح سؤال می کنند، بگو: روح از فرمان پروردگار من است» (اسراء، آیه 85).
2- (2) «ما شما را از آن [زمین] آفریدیم و در آن بازمی گردانیم و بار دیگر (در قیامت) شما را از آن بیرون می آوریم» (طه، آیه 55).
3- (3) «ما شما را آفریدیم، سپس صورت بندی کردیم. بعد به فرشتگان گفتیم: برای آدم خضوع کنید! آن ها همه سجده کردند، جز ابلیس که از سجده کنندگان نبود» (اعراف، آیه 11).
4- (4) ر. ک: الحکمه المتعالیه، ج 8، ص 392.

و نقل نیز آن را تأیید می کند. تناسخ ملکوتی، یعنی شکل گرفتن نفس انسانی به صورتِ مثالی خاصی که مناسب با نیات، ملکات و اعمال اوست. ذکر این نوع تناسخ، از ابتکارات ملاصدرا بوده و تا پیش از وی، دست کم به این نام مشهور و معروف نشده است.(1)

شواهدی را که ملاصدرا از آیات و روایات درباره تناسخ ملکوتی اقامه می کند، چندین آیه و روایت است؛ از جمله این آیه شریفه: وَ جَعَلَ مِنْهُمُ الْقِرَدَهَ وَ الْخَنازِیرَ وَ عَبَدَ الطّاغُوتَ (2) و آیه: وَ نَحْشُرُهُمْ یَوْمَ الْقِیامَهِ عَلی وُجُوهِهِمْ (3). او در ادامه به چندین روایت استشهاد می کند.(4)

در جمع بندی پایانی این فصل می گوییم: همان گونه که در اثنای فصل مشخص شد، برخی مسائل مطرح در حکمت متعالیه به گونه ای هماهنگ با قرآن و سنت است؛ حال این هماهنگی یا در قالب «اقتباس و الهام گیری» بوده و یا این که در قالب «استشهاد»، شواهدی در توجیه آن مسئله از قرآن و سنت به دست آورده شده است؛ برای نمونه می توان به این موارد اشاره کرد: اصالت وجود، قانون علیت، حرکت جوهری و مباحث الهیات بالمعنی الأخص، مانند برخی مسائل مربوط به براهین اثبات ذات و توحید الهی، که مبحث توحید و مراتب آن را می توان در جایگاه خاص ترین موضوع در این زمینه برجسته کرد. شایان ذکر است، در فصول آینده به همین بحث پرداخته می شود و موارد و مقدار اثرپذیری از قرآن و سنت در مراتب توحید الهی، مشخص خواهد شد.

1- (1) ر. ک: علم النفس فلسفی، ص 433.
2- (2) مائده، آیه 60.
3- (3) اسراء، آیه 97.
4- (4) ر. ک: الحکمه المتعالیه، ج 9، ص 5.

3- توحید ذاتی در حکمت متعالیه و اثرپذیری از قرآن و سنت

درآمد

فلاسفه اسلامی، عمدتاً اولین مبحثی که پس از اثبات وجود خداوند با اقسام و انواع براهین فلسفی مطرح می کنند، توحید نظری است. در بیان اقسام و مراتب توحید نظری ابتدا از «توحید ذاتی» یا توحید در ذات آغاز می کنند. به جرئت می توان گفت درباره توحید ذاتی و اقسام آن، اختلاف چندانی میان مسلمین وجود ندارد؛ حتی به فرموده حکمای معاصر، هیچ متفکری این قول را که در جهان هستی دو واجب الوجود هست، نپذیرفته است. اگر قولی و یا نسبتی برخلاف توحید مطرح است، در مسئله خالقیت، ربوبیت، الوهیت و یا معبودیت است. این سخن که در اصل مقام ذات، ثنویت راه داشته باشد و دو واجب الوجود بالذات در هستی باشد، مطرح نشده و حتی گفتار ابن کَمّونَه در حد شبهه است که به آن پاسخ داده شده است.(1)

با توجه به مطالب ذکرشده، پرسش هایی که در این فصل باید بررسی

1- (1) ر. ک: توحید در قرآن، ص 210.

شوند، عبارتند از: توحید ذاتی در حکمت متعالیه چگونه است؟ احدیت و واحدیت به چه معناست؟ ادله توحید ذاتی چیست؟ حکمت متعالیه در بحث توحید ذاتی، چه اندازه و در چه مباحثی متأثر از قرآن و سنت بوده است؟

پاسخ به این پرسش ها باید با مقدمه چینی و بررسی تحلیلی دو حوزه حکمت متعالیه و قرآن و سنت در زمینه توحید ذاتی صورت گیرد؛ لذا ما پس از بیان مطالبی کلی و نظری، مانند توضیح واژه «ذات» از حیث لغت و اصطلاح، بررسی اقسام معانی توحید ذاتی در حکمت متعالیه، دیدگاه قرآن و سنت را در این مسئله به نظاره نشسته تا در تطبیق این دو، به مقدار اثرپذیری حکمت متعالیه از منابع دینی برسیم.

معنای لغوی و اصطلاحی ذات

کلمه «ذات» که مؤنث «ذو» به معنای صاحب، مالک، دارا و خداوند است(1) ، به چند معنا آمده است. ابن منظور در لسان العرب می گوید: «ذات الشیء حقیقته و خاصته»(2) ؛ ذات در لغت به معنای نفس و حقیقت چیزی است. از معانی لغوی دیگر واژه «ذات»، «قائم به خود» بودن و «طبع» است.(3)

واژه «ذات» در اصطلاح کلام و فلسفه بسیار نزدیک به هم و برگرفته از معنای لغوی آن است؛ در علم کلام، هر چه جوهر و قائم به نفس خود است، آن را ذات گویند(4) ، و یا ذات به ماهیت شیء اطلاق می شود؛ یعنی آنچه شیئیت شیء به آن است.

1- (1) علی اکبر دهخدا، لغت نامه، ج 8، ص 11461.
2- (2) لسان العرب، ج 15، ص 459.
3- (3) ر. ک: مرتضی زبیدی، تاج العروس من جواهر القاموس، ج 20، ص 390.
4- (4) گوهر مراد، ص 239.

خلاصه این که، در علم کلام از اصطلاحِ ذات، حقیقت شیء منظور است که در مقابل وجود شیء قرار دارد و نیز به ماهیت شیء به اعتبار وجود آن، اطلاق می شود.(1)

در فلسفه و حکمت، ذات به چند معنا استعمال شده است؛ 1. ذات به معنای خود و عین شیء است. گفته اند: ذات شیء یعنی خود شیء و عین شیء. 2. ذات، چیزی است که قائم به خود باشد. در مقابلِ آن «عَرَض» قرار دارد؛ یعنی چیزی که قائم به خود نیست. 3. ذات به باطن و حقیقت شیء اطلاق می شود. 4. بعضی فیلسوفان معتقدند، ذات چیزی است که مقوّم شیء دیگری باشد؛ چه قائم به خود باشد، چه قائم به خود نباشد. 5. ذات به ماهیت شیء اطلاق می شود؛ یعنی آنچه شیئیت شیء به آن است.(2)

خواجه نصیرالدین طوسی (رحمه الله) معنای ذات و تفاوت آن را با صفت چنین بیان می دارد:

کلّ ما یمکن أن یتصوّر فان أمکن تصوّره لا مع غیره فهو ذات و إلّا فهو صفه(3) ؛ هر چیزی که بدون لحاظِ غیر، قابل تصور و ادراک باشد ذات است و هر چه بدون اعتبار غیر، قابل درک نباشد صفت است.

ملاصدرا اصطلاح ذات را چنین تعریف کرده است:

أن الذات عباره عن هویه شیء و نحو وجوده الخاص به و هو حقیقته المخصوصه(4) ؛ ذات عبارت است از: هویت شیء و نحوه

1- (1) احمد خاتمی، فرهنگ علم کلام، ص 115.
2- (2) جمیل صلیبا، فرهنگ فلسفی، ترجمه: منوچهر صانعی دره بیدی، ص 357.
3- (3) نصیرالدین طوسی، تلخیص المحصل، ص 438.
4- (4) ملاصدرا، مفاتیح الغیب، ج 1، ص 405.

وجود خاص او که به واسطه آن موجود می گردد و آن حقیقت، ویژه اوست.

مراد ما از «ذات» و توحید ذاتی در این نوشتار، وجود خاص و حقیقت واجب تعالی است که یکتا بوده و همان گونه که مثل و نظیر ندارد، ترکیب نیز در او راه نداشته و دارای بساطت محض است.

عدم امکان دسترسی به حقیقت ذات

متکلمان امامیه، فلاسفه و حکما معتقدند، دست یافتن و شناختن ذات حضرت حق، بر کسی امکان پذیر نیست. منبع این نظریه، آیات نورانی قرآن کریم و روایات رسیده از معصومان (علیهم السلام) است؛ وَ لا یُحِیطُونَ بِهِ عِلْماً (1) ؛ انسان ها بر ذات خدا احاطه علمی ندارند. امیرالمؤمنین علی (علیه السلام) در این باره فرموده اند:

«مُمْتَنِعٌ عَنِ الْأَوْهَامِ أَنْ تَكْتَنِهَ»(2) ؛ ممتنع است وهم به کنه ذات او راه یابد؛ به همین جهت است که از تفکر در ذات خداوند نهی شده است. پیامبر گرامی اسلام (صلی الله علیه و آله) نیز فرموده اند:

«تفکّروا فی کلّ شیء و لاتفکّروا فی ذات اللّه»(3) ؛ در همه چیز تفکر کنید، مگر در ذات خداوند.

به باور شیخ الرئیس ابوعلی سینا، شناخت واجب تعالی، آن گونه که هست، مخصوص خود واجب است و هیچ خِرَدی او را - آن طور که هست - نمی شناسد. وی حکمت را شناخت واجب الوجود و حکیم حقیقی را حق تعالی می داند و هیچ عقلی را قادر به شناخت او نمی داند.(4)

ملاصدرا نیز درباره شناخت ذات واجب تعالی می نویسد:

1- (1) طه، آیه 110.
2- (2) التوحید، ص 71.
3- (3) ابوالقاسم پاینده، نهج الفصاحه، ص 389.
4- (4) حسین بن عبدالله بن سینا، التعلیقات، ص 16 و 224.

ان حقیقه الوجود الواجبی جلّ مجده، غیر معلوم لاحد بالعلم الحصولی و لا یمکن ایضا حصوله لغیره علی سبیل المشاهده التامه الاکتناهیه(1) ؛ حقیقت و ذات وجود واجب به علم حصولی بر کسی معلوم نیست، و هم چنین حصول ذات الهی به علم حضوری و شهود عرفانی اکتناهی، امکان ندارد.

وی علت عدم اکتناه به ذات باری تعالی را این دانسته است که حقیقت واجب الوجود، هویتی بسیط و نامتناهی در شدت نورانیت و وجود است، و آن حقیقت عین تشخص و تعین بوده که نه مفهوم می پذیرد، نه مثل و مانند دارد، نه حدی بر او متصور است و نه برهانی بر او لازم است، بلکه او خود بر همه چیز برهان است، چیزی آگاه تر از ذات مقدسش وجود ندارد و هیچ شاهدی بر او موجود نیست، بلکه او خود بر همه چیز شاهد است.(2)

در این جا بیان این نکته لازم و ضروری است که معنای عدم امکان شناخت حقیقت و کنه حق تعالی و معنای روایات نهی از تفکر در ذات، این نیست که عقول بشر از هر گونه شناخت پروردگار محروم است، بلکه مفاد آن ها این است که مردم، توجه کنند که انتظار نداشته باشند با عقل محدود و ناقص خویش همه چیز، از جمله ذات کبریایی آفریدگار عالم را درک کنند، وگرنه تکلم و تفکر درباره اثبات ذات واجب تعالی و دیگر کمالات او مانند توحید و تنزیه او، نه تنها موجب تحیر و سرگردانی نمی شود، بلکه رفع حیرت کرده، انسان را از شک و دودلی نجات می دهد.(3)

1- (1) ملاصدرا، سه رساله فلسفی، ص 210.
2- (2) ر. ک: همو، المظاهر الالهیه فی أسرار العلوم الکمالیه، ص 15.
3- (3) ر. ک: معروف علی احمدوند، رابطه ذات و صفات الهی، ص 95.

با بیان این امر و مشخص شدن حد و حدود توانایی بشر در شناخت ذات حق تعالی، مباحث مربوط به توحید ذاتی را آغاز می کنیم. بحث اول را از معانی توحید ذاتی شروع کرده و سپس جایگاه هر یک از آن ها را در حکمت متعالیه و تا حدودی در قرآن و سنت بررسی می کنیم و در پایان، اثرپذیری حکمت متعالیه را در توحید ذاتی از قرآن و سنت مشخص می کنیم.

معانی توحید ذاتی

1- توحید احدی

توحید ذاتی، اصطلاح مشهوری دارد که به معنای نفی شریک، مثل و نظیر از خداوند است (توحید واحدی)، اما گاه توحید ذاتی به معنای گسترده تری به کار می رود و علاوه بر نفی شرکت بیرونی از خداوند، شامل بساطت ذات الهی و سلب ترکیب از خداوند نیز می گردد. از این معنا در اصطلاح به «توحید احدی»(1) یاد می شود.

2- توحید واحدی

پیش از این که معنای مزبور نیز برای توحید ذاتی مصطلح شود، معنای رایج و همگانی از آن در اذهان عموم مردم مشهور و معروف بوده است. مراد از توحید ذاتی در این معنا این است که خداوند یگانه بوده، هیچ مثل، مانند، شریک و همتایی ندارد، و در اصطلاح آن را «توحید واحدی» می گویند.

1- (1) از باب اشاره باید گفت، عرفا نیز دو اصطلاح مقامِ «احدیت»، یعنی «ذات بدون هیچ اعتباری» و مقام «واحدیت»، یعنی «ذاتِ با اعتبار اسما و صفات» را به کار می برند که مرادشان از آن ها با مراد فلاسفه و حکما، تفاوت دارد.

فرق توحید احدی و توحید واحدی

دو واژه «احد» و «واحد» از نظر لغت تفاوت هایی دارند؛ از آن جمله تفاوت هایی است که طریحی در مجمع البحرین آورده است:

و الفرق بین الواحد و الاحد علی ما ذکره بعض الاعلام من وجوه: الاول: أن الواحد هو المتفرد بالذات و الاحد هو المتفرد بالمعنی. الثانی: أن الواحد أعم موردا لکونه یطلق علی من یعقل و غیره و لایطلق الاحد إلا علی من یعقل. الثالث: أن الواحد یدخل الضرب و العدد و یمتنع دخول الاحد فی ذلک(1) ؛ فرق میان واحد و احد، بنا بر آنچه برخی از بزرگان ذکر کرده اند، چند مورد است: اول این که، واحد یعنی متفرد خارجی و بیرونی، ولی أحد یعنی متفرد و یگانه معنوی؛ دوم این که، واحد از نظر کاربرد اعم از احد است، زیرا هم بر ذوی العقول و هم غیرذوی العقول استعمال می شود، ولی احد تنها برای ذوی العقول کاربرد دارد؛ سوم این که، واحد را در اقسام و اعداد استعمال می کنند، اما احد درباره اعداد مورد استعمال ندارد.

تفاوت دیگری که این دو واژه از نظر لغت دارند، این است که در میان عرب مشهور است که واژه «احد» بعد از نفی استعمال می شود؛ مثلاً گفته می شود: «ما فی الدار أحد» و واژه «واحد» بعد از اثبات؛ مثلاً چنین می گویند: «فی الدار واحد».(2)

از تفاوت های لغوی میان این دو واژه که بگذریم، متکلمان و فلاسفه همان گونه که گفته شد، احد و واحد را درباره خداوند به یک معنا استعمال نکرده اند؛ «احد» را به معنای بساطت و عدم ترکیب ذات خداوند می دانند و «واحد» را به معنای عدم تعدد، شریک، نظیر و شبیه

1- (1) مجمع البحرین، ج 3، ص 158.
2- (2) لسان العرب، ج 3، ص 448.

می خوانند؛ مثلاً وقتی می گویند: «الله واحد»، مرادشان این است که خداوند شریک، نظیر، شبیه و تعدد ندارد و یا وقتی می گویند: «الله أحد»، مرادشان این است که ذات خداوند، از انواع و اقسام ترکیب مبرّاست. ملاصدرا در این باره چنین می گوید:

أن معنی الواحد هو الذی یمتنع من وقوع الشرکه بینه و بین غیره و معنی الاحد هو الذی لا ترکیب فیه و لا اجزا له بوجه من الوجوه، فالواحدیه عباره عن نفی الشریک و الاحدیه عباره عن نفی الکثره فی ذاته(1) ؛ همانا واحد به کسی گفته می شود که شریک نداشته باشد، و احد به کسی می گویند که مرکب از اجزا نبوده و ترکیب در او راه نداشته باشد؛ بنابراین، واحدیت درباره خداوند عبارت است از: نفی شریک و احدیت درباره او عبارت است از: نفی کثرت در ذات.

امروزه تفاوت میان «احدیت» و «واحدیت» خداوند متعال، به قدری مشهور شده که برخی از آیات و روایات را به این امر اختصاص می دهند؛ برای نمونه، علامه طباطبائی (رحمه الله) بعد از این که دلالت سوره مبارکه «اخلاص» را بر احدیت و واحدیت ذات خداوند می پذیرد، در تفاوت میان احدیت و واحدیت چنین می نگارد:

کلمه «احد» صفتی است که از ماده «وحدت» گرفته شده، هم چنان که کلمه «واحد» نیز وصفی از این ماده است. چیزی که هست، بین احد و واحد فرق است؛ کلمه احد در مورد چیزی و کسی به کار می رود که قابل کثرت و تعدد نباشد، نه در خارج و نه در ذهن، و اصولاً داخل اعداد نشود؛ به خلاف کلمه واحد که هر واحدی یک ثانی و ثالثی دارد یا در خارج، یا در توهم و یا به فرض عقل، که با انضمام به ثانی، ثالث و رابع کثیر می شود، و اما

1- (1) اسرار الآیات، ص 33.

احد اگر هم برایش دومی فرض شود، باز خود همان است و چیزی بر او اضافه نشده.(1)

اما پرسشی که این جا پیش می آید این است که: آیا می توان گفت قرآن کریم و روایات نیز این تقسیم را درباره توحید ذاتی جاری دانسته و دو واژه «احد» و «واحد» را در همان معنای کلامی - فلسفی استعمال کرده اند؟ مثلاً آیا می توان چنین گفت، آیه شریفه: قُلْ هُوَ اللّٰهُ أَحَدٌ (2) به توحید احدی اشاره دارد و آیه شریفه: وَ إِلٰهُکُمْ إِلٰهٌ واحِدٌ (3) به توحید واحدی؟ یا چنین چیزی امکان وقوع ندارد؟

برخی از معاصران معتقدند، در قرآن و روایات چنین استخدامی صورت نگرفته است؛ حتی می گویند، این دو لفظ در کلمات علمای قدیمی تر نیز به یک معنا استعمال می شده است.(4) جهت توجیه این گفته، روایت ذیل را از امام محمد باقر (علیه السلام) نیز نقل می کنند:

الاحد: الفرد المتفرد، و الاحد و الواحد بمعنی واحد و هو المتفرد الذی لا نظیر له(5) ؛ احد یعنی شخصی که متفرد و یکتا باشد، و احد و واحد به یک معنا هستند و آن یعنی شخصی که تنها بوده و نظیر ندارد.

به نظر می رسد، تقسیم توحید ذاتی به توحید احدی و توحید واحدی نه تنها بسیار بجا و مناسب است، بلکه اشارات و تنبیهاتی در قرآن و روایات مبنی بر تقسیم توحید ذاتی به این دو قسم، نیز به چشم

1- (1) المیزان، ج 20، ص 670.
2- (2) اخلاص، آیه 1.
3- (3) بقره، آیه 163.
4- (4) ر. ک: النظره الدقیقه، ص 142 و سیدکمال حیدری، التوحید، ص 58. البته در همان دو کتاب، وجه جمعی نیز ذکر شده و روایتی جهت اثبات آن تقسیم، نیز آورده شده است.
5- (5) التوحید، ص 90.

می خورد. روایتی را که معترضان به این تقسیم، از کتاب توحید شیخ صدوق (رحمه الله) ذکر کرده اند، نیز قابل توجیه است، همان گونه که قاضی سعید قمی در شرح بر توحید صدوق گفته است؛(1) به این صورت که احتمال دارد کلام امام باقر (علیه السلام) تنها این قسمت باشد:

«الاحد الفرد المتفرّد» ، و ادامه آن از شیخ صدوق باشد.

بنابراین، اگر ما توحید ذاتی را تقسیم کرده و توحید احدی و واحدی را جداگانه ذکر کنیم، هیچ اشکالی پیش نخواهد آمد؛ ضمن این که، مکتب حکمت متعالیه و پیروان ملاصدرا همچون خود او، این تقسیم را پذیرفته و به طور گسترده در آثارشان ذکر کرده اند.

توحید احدی در حکمت متعالیه

ملاصدرا در کتاب اسرار الآیات می نویسد:

معنی الاحد هو الذی لا ترکیب فیه و لا اجزا له بوجه من الوجوه... فمعنی الاحدیه عباره عن نفی الکثره فی ذاته(2) ؛ احد یعنی کسی که ترکیب در او نباشد و هیچ یک از اقسام جزء داشتن در او جاری نباشد...؛ بنابراین، معنای احدیت یعنی نفی کثرت از ذات خداوند.

خداوند، احد و یکتاست؛ یعنی هستی محض است که درون او جزء راه ندارد و برخلاف شیء مرکب که از چند جزء تشکیل می شود، ذات او از هر جهت بسیط و «لا جزء له» است و در او هیچ گونه ترکیبی فرض ندارد. این بُعد از توحید ذاتی در واقع با نفی هرگونه کثرتِ «درونْ ذاتی» و ترکیب از خداوند سبحان، برابر است.(3) به همین دلیل است که

1- (1) ر. ک: شرح توحید الصدوق، ج 2، ص 53.
2- (2) اسرارالآیات، ص 33.
3- (3) ر. ک: توحید در قرآن، ص 202.

متکلمان، یکی از صفات سلبی خداوند را مرکب نبودن بیان کرده اند.(1)

بنابراین، طبق اصول حکمت متعالیه «توحید ذاتی آن است که نه تنها ذات خداوند بسیط است و مرکب یا متعدد نیست، بلکه اساساً ترکیب یا تعدد ذات الهی محال است».(2)

وقتی توحید احدی به این معنا باشد، باید انواع و اقسام «ترکیب» از ذات خداوند نفی شود. جهت اثبات توحید احدی ابتدا اقسام ترکیب بیان شده، سپس با استناد به ادله عقلی و نقلی همه انواع آن را از ذات واجب تعالی نفی می کنیم.

اقسام ترکیب

اشاره

همان گونه که بیان شد، بساطتِ محل گفت وگو در این بحث، در مقابل ترکیب است و ترکیب اقسامی دارد که در برابر هر نوع از ترکیب، بساطتی مناسب با آن است. بنا بر گفته حکما، اقسامی که برای ترکیب بیان شده، حصر عقلی ندارد، بلکه بر اساس تحلیل های استقرایی مشخص شده است؛ لذا افزون بر اقسام ذیل، نیز ممکن است و اگر گفته شود بیشتر از آن نیست، از باب استبعاد است و هیچ گونه استحاله ای در میان نیست.(3)

متکلمان و فلاسفه، تقسیم های گوناگونی از ترکیب و مرکب ذکر کرده اند که بر اساس استقصا، انواع آن ها به شش قسم می رسند:

1- ترکیب از ماده و صورت

ترکیب از ماده و صورت خارجی، وحدتی در عین کثرت و کثرتی

1- (1) ر. ک: علی محمدی، شرح کشف المراد، ص 149.
2- (2) ر. ک: توحید در قرآن، ص 202.
3- (3) ر. ک: رحیق مختوم، ج 2، ص 322.

در عین وحدت دارد که نمی شود این ها را از یکدیگر جدا کرد و گفت: این قسمتش ماده است و این قسمتش صورت، ولی در واقع در عالم خارج، ماده غیر از صورت است. ترکیب از جنس و فصل در خارج به هیچ نحو غیریت ندارند، ولی ماده و صورت در خارج نوعی غیریت دارند که ذهن نمی تواند آن ها را از هم تفکیک کند. صورت به تمام وجودش در ماده حلول دارد و ماده به تمام وجودش قائم به صورت است، ولی در عین حال رابطه حالیت و محلیت در خارج هست.(1)

2- ترکیب از جنس و فصل

ترکیب شیء از اجزای ماهیت، یعنی از جنس و فصل، از این قبیل است. این که می گویند انسان حیوان ناطق است، نه این است که این شیء در خارج نیمش حیوان است و نیمش ناطق تا بگوییم آن نیمه حیوانش کجاست؟ آیا مثلاً نیم بالای بدنش حیوان است و نیم پایینش ناطق یا برعکس؟ نیم راستش حیوان است و نیم چپش ناطق؟ یا اعصابش ناطق است و غیراعصابش حیوان؟ نه، این به تمام وجودش حیوان است و به تمام وجودش ناطق است. این موجود در عالم خارج «حیوان هو ناطق» است، نه این که «حیوان و ناطق» باشد.(2)

3- ترکیب از وجود و ماهیت

شیء حتی اگر نوع بسیطی باشد، مانند صادر نخستین که فاقد جنس و فصل است، اگر ماهیت داشته باشد، مرکب از ماهیت و وجود خواهد بود؛

1- (1) ر. ک: مجموعه آثار، ج 9، ص 429.
2- (2) ر. ک: همان، ص 428.

بنابراین، هیچ موجود ممکنی از این نوع ترکیب، منزه نیست. به همین دلیل است که فلاسفه می گویند: «کل ممکن زوج ترکیبی له وجود و ماهیه»؛ هر ممکن الوجودی، مرکب بوده و از وجود و ماهیت ترکیب شده است.

4- ترکیب از وجدان و فقدان

این نوع ترکیب، به گونه اطلاق و تقیید است؛ مثلاً صادر نخست که موجود مجرد تام عقلی است، بر فرض، موجودی مرکب از ماهیت و وجود باشد، چون بعد از تحلیل، نقل کلام در خصوص وجود آن شود، آن وجود از همه انواع ترکیب منزه است، لکن دارای نوع جدیدی از ترکیب، یعنی ترکیب از اطلاق و تقیید است و این نوع از ترکیب که به معنای ترکیب فقدان و وجدان، یا وجود و عدم است، طبق سخن ملاهادی سبزواری بدترین ترکیب ها نیز هست(1) ، چراکه مرکب از وجدانِ مرتبه خود و فقدانِ مرتبه بالاتر از خود است؛ بنابراین نمی تواند بسیط محض باشد. اما واجب الوجود، مؤلف از وجدان و فقدان نیست، زیرا او نه تنها ماهیت ندارد، بلکه وجودش مقید نیست تا این که مرکب از وجدان و فقدان باشد، بلکه او بسیط محض و مطلق صرف است و این قسم از ترکیب، مانند دیگر اقسام از صفات سلبیه او خواهد بود.

5- ترکیب شیمیایی

مانند ترکیب دارو از عناصر ویژه که مرکب خاص را پدید می آورند. این نوع، از سنخ ترکیب ماده و صورت نیست، بلکه مجموع اجزا در حکم ماده ثانیه برای ورود صورت شیمیایی هستند.(2)

1- (1) ر. ک: ملاهادی سبزواری، تعلیقه بر اسفار، ج 1، ص 136.
2- (2) ر. ک: رحیق مختوم، ج 2، ص 389.

6- ترکیب مقداری

یعنی شیء کمیت مقداری (طول، عرض و عمق) داشته باشد و به تبع آن، قابل پذیرش اقسام باشد. اجزا در ترکیب مقداری، بالقوه موجودند و بعد از تقسیم، به فعلیت می رسند.(1) گروهی ترکیب مقداری را از اقسام ترکیب خارجی می دانند، زیرا ظرف وجود اجزای آن، خارج از ذات است، ولی به جهت اختلاف در قوه و فعلیت، دو قسم می شوند.(2) برخی این امر را نپذیرفته و مقدار را مرکب حقیقی عقلی دانسته اند.(3)

آیت الله جوادی آملی همه اقسام ترکیب را در گفتاری جمع کرده اند:

اقسام ترکّب عبارت است از: ترکیب شیمیایی عناصر، ترکیب ریاضی، ترکیب طبیعی، ترکیب اعتباری فلسفی، ترکیب وجود محدود و ماهیت، ترکیب ماهیت از جنس و فصل و ترکیب وجود محدود از وجدان و فقدان. قسم اخیر از ترکیب، به تعبیر حکیم سبزواری، بدترین ترکیب هاست، زیرا در ترکیب های شش گانه قبلی هر یک از دو ضلع مرکب، سهمی از هستی دارند، ولی در ترکیب وجود محدود از فقدان و وجدان یکی از دو ضلع، امر وجودی و ضلع دیگر امر عدمی است.(4)

ادله توحید احدی

اشاره

حکما و فلاسفه هر یک بر اساس گرایش به مشرب خاصی، به اثبات توحید الهی اقدام کرده اند؛ لذا اگر تعداد ادله و براهین توحید شمارش

1- (1) ر. ک: نهایه الحکمه، ص 140.
2- (2) ر. ک: مجموعه آثار، ج 9، ص 429.
3- (3) ر. ک: ملاعبدالله زنوزی، لمعات الهیه، ص 99.
4- (4) توحید در قرآن، ص 202.

گردد، رقم بالایی خواهد شد. میرزامهدی آشتیانی (رحمه الله) رقم ادله توحید را طبق نظر فخر رازی، هزار دلیل می داند.(1) ادله توحید احدی از این قاعده مستثنا نبوده و تعداد دلیل های آن بسیار زیاد است که ما در این جا به مهم ترین آن ها با توجه به اصول و مبانی حکمت متعالیه، اشاره می کنیم.

پیش تر ذکر این نکته را لازم می دانم که دلیل های ذیل، به جز اجزای مقداری و ترکیب از وجدان و فقدان، دیگر اجزای یادشده را از ذات الهی نفی می کنند؛ اما درباره نفی ترکیب مقداری از ذات واجب الوجود، باید دلیل جداگانه ای اقامه کرد که ما در انتها، دلیل نفی اجزای مقداری را از ذات واجب الوجوب نقل می کنیم. هم چنین جهت نفی ترکیب از وجدان و فقدان، همان گونه که پیش تر ذیل بیان این قسم از ترکیب، گفته شد که واجب الوجود به خاطر مطلق محض بودنش از این نوع ترکیب نیز مبرّاست، و هم چنین با اثبات بسیطالحقیقه بودن واجب الوجود، این نوع ترکیب خود به خود نفی خواهد شد، چراکه این ترکیب ربط مستقیم با مقید بودن دارد، و بسیطالحقیقه مطلق محض بوده و هیچ گونه قیدی در وجود آن راه ندارد؛ بنابراین، نفی ترکیب از وجدان و فقدان، به دلیل مستقلی نیاز نداشته و با اثبات مبرّا بودن واجب تعالی از دیگر اقسام ترکیب، این نوع نیز نفی خواهد شد.

1- حقیقت واجب الوجود، انّیت محض است

در فلسفه بحث مفصلی با عنوان «الواجب بالذات ماهیته انیته»(2) مطرح

1- (1) ر. ک: میرزامهدی مدرّس آشتیانی، تعلیقه بر شرح منظومه حکمت سبزواری، ص 503.
2- (2) ر. ک: الحکمه المتعالیه، ج 1، ص 96 و ج 6، ص 48. هم چنین شهید مطهری این بحث را در آثار خود آورده است. ر. ک: مجموعه آثار، ج 9، ص 161.

است که در آن ثابت می گردد خداوند ماهیت ندارد؛(1) به تعبیر دیگر، ممکن نیست وجود خداوند به حمل شایع، مصداق مفهومی ماهوی باشد؛ یعنی خداوند مرکب از وجود و ماهیت نیست.

واضح و روشن است که نفی ماهیت از خداوند، مستلزم نفی جنس و فصل از اوست، زیرا جنس و فصل اجزای ماهیتند؛ پس نفی ماهیت به معنای نفی آن ها هم هست. نفی جنس و فصل از خداوند نیز مستلزم نفی ماده و صورت عقلی از اوست، زیرا ماده و صورت عقلی به اعتباری دیگر همان جنس و فصلند. هم چنین نفی ماهیت، مستلزم نفی ماده و صورت خارجی نیز هست، چون اگر شیئی از ماده و صورت خارجی مرکب باشد، قطعاً ماهیتی دارد که جنسش از ماده مذکور و فصلش از صورت مزبور انتزاع می شود. پس هر شیئی که از ماده و صورت خارجی ترکیب یافته باشد، ضرورتاً ماهیتی دارد؛ از این رو، بنا بر قانون عکس نقیض می توان نتیجه گرفت که هر چیزی که ماهیت ندارد، از ماده و صورت خارجی متشکل نیست. به این ترتیب، با نفی ماهیت از خداوند، چهار نوع ترکیب یادشده (غیر از ترکیب مقداری) از ذات خداوند منتفی می شود.

دلیل این مسئله که واجب الوجود ماهیت ندارد و وجود صرف است، دو

1- (1) به گفته فلاسفه، واژه «ماهیت» دو معنای متفاوت دارد که یکی از آن ها اعم از دیگری است؛ مفهوم ماهیت به معنای اخص، «ما یقال فی جواب ما هو» است که همان سؤال از چیستی اشیا در مقابل هستی آن هاست؛ و مفهوم ماهیت به معنای اعم، «ما به الشیء هو هو» است. واژه ماهیت در عنوان «واجب الوجود ماهیته انیته» غالباً به معنای اعم اخذ می شود، اما گاهی به معنای اخص نیز استعمال شده است که مراد ما در این جا، همین معنای اخص خواهد بود. در این باره ر. ک: رحیق مختوم، ج 1، ص 97 و المیزان، ج 20، ص 66.

تقریر دارد که یک تقریر آن بر مبنای اصالت الماهوی است(1) ، اما تقریر دیگر بر اساس اصالت الوجود می باشد که ما همین تقریر را یادآور می شویم.

ملاصدرا سخن حکما را که گفته اند: «انّ الوجود زاید فی الممکن عینٌ فی الواجب»، بر اساس اصالت الماهیت صحیح ندانسته و طبق اصالت الوجود تحلیل می کند و در نهایت، نفی ماهیت از واجب تعالی را نتیجه می گیرد.(2) ملاعبدالله زنوزی(3) نیز برهانی بر نزاهت واجب از ماهیت اقامه کرده و آن را محکم البنیان و تبیین آن را از مواهب الهیه و از خصایص کتاب خویش می داند.(4)

علامه طباطبائی (رحمه الله) در تعلیقاتش بر اسفار، ذیل دلیل هایی که ملاصدرا بر نزاهت واجب از ماهیت می آورند، تقریری جالب و تام مطرح فرمود که خلاصه آن چنین است: معنای واجب بالذات این است که این ذات، مشروط به شرطی نیست. با هر شرطی و با فقدان هر شرطی، با هر قیدی و با فقد همان قید، با هر تقدیری و با فرض زوال آن تقدیر، موجود است، زیرا وجود، ذاتی اوست، و اگر برخلاف این باشد و ذات واجب مشروط و مقید بوده باشد، دیگر وجود ذاتی او

1- (1) جهت اطلاع از گونه های مختلف این تقریر، ر. ک: الحکمه المتعالیه، ج 6، ص 48 و مجموعه آثار، ج 9، ص 168.
2- (2) ر. ک: الحکمه المتعالیه، ج 6، ص 54.
3- (3) آخوند ملاعبدالله زنوزی، پدر آقاعلی مدرس زنوزی، از دانشمندان و فلاسفه بزرگِ قرن سیزدهم هجری است و از شاگردان بزرگ ملاعلی نوری به شمار می آید. او در زنوز، از توابع مرند تبریز به دنیا آمد و از آثار مهمّ او لمعات الهیه و انوار جلیه است.
4- (4) ر. ک: ملاعبدالله زنوزی، لمعات الهیه، ص 70. ضمناً ایشان کتاب دیگری دارند به نام منتخب الخاقانی فی کشف حقایق عرفانی. در آن جا نیز خلاصه مطالب لمعات الهیه را آورده اند.

نخواهد بود؛ پس بنابراین چنین نتیجه می گیریم که هستی واجب، مطلق از هر قید و شرط است و هستی مطلق هیچ حدّی ندارد و موجود نامحدود ماهیت ندارد، زیرا ماهیت به معنای «ما یقال فی جواب ماهو»، حدّ شیء است و آن شیء را از لحاظ عموم و گسترش در تحت جنس محدود می کند، چه این که آن را از لحاظ خصوص و امتیاز با فصل محصور می کند. ماهیت، مرزی است که مانع می شود شیء محدود از حدّ ماهوی خود بیرون رود، اما واجب، که هستی نامحدود است، ماهیت ندارد.(1) همان گونه که مشخص است، حد وسط این برهان، اطلاق ذاتی واجب تعالی می باشد.

2- نیاز مرکب به اجزا

اگر ذات واجب دارای جزء باشد، باید وجود جزء بر او مقدم باشد و نیز ذات باید در وجود و تحقق خویش متوقف بر اجزایش باشد، زیرا تقدم وجودی جزء بر کل، ضروری و بدیهی عقل است، چون کل، در هستی و تحقق، متوقف بر اجزای خویش است، در حالی که توقف وجود واجب بر غیر، در عین واجب الوجود بودن، محال است، زیرا ممکنات هستند که در ذات و گوهر خویش نیازمند اجزا بوده و با تحقق اجزا محقق می گردند.(2) ملاصدرا در پایان این برهان، یادآور می شود که این برهان، البته برای نفی اجزای مقداری کافی نیست، زیرا اجزای کمّی و مقداری، اجزای بالقوه اند، نه بالفعل و نسبت دادن جزئیت به آن ها از روی مسامحه صورت می گیرد.

1- (1) ر. ک: سیدمحمدحسین طباطبائی، تعلیقات اسفار، ج 6، ص 55.
2- (2) ر. ک: الحکمه المتعالیه، ج 6، ص 100.

عبدالرزاق لاهیجی نیز در نفی انواع ترکیب از ذات واجب تعالی، قریب به همین مضمون را آورده است.(1)

3- اگر ذات واجب مرکب باشد، از سه حال خارج نیست

اگر ذات واجب، از اجزا ترکیب یافته باشد، از سه حالت بیرون نیست: یا باید همه آن اجزا خود نیز واجب الوجود باشند، یا بعضی از آن ها واجب الوجود و بعضی ممکن الوجود باشند و یا همه آن ها ممکن الوجود باشند. صدرالمتألهین با نفی تالی و بطلان آن، بطلان مقدم را نتیجه می گیرد.(2)

اما نفی تالی به هر سه قسم آن:

حالت اول، محال و باطل است، زیرا اگر اجزای تشکیل دهنده ذات واجب، جملگی واجب الوجود باشند، خلاف فرض لازم می آید، زیرا فرض ما این است که فقط یک موجود «واحد به وحدت حقه» داریم (که البته به فرض، اجزایی برای آن تصور شده است)، چون وحدت با وجود مساوق است. اگر برای واحد حقیقی اجزائی فرض شود، باید میان اجزای آن نسبت به یکدیگر نوعی افتقار ذاتی، تعلق و وابستگی طبیعی و ارتباط لزومی وجود داشته باشد، زیرا تألیف یک حقیقت نوعیه یا شخصیه، از امور متباین و بی نیاز از یکدیگر، میسر نیست؛ در نتیجه اگر حقیقت واجب، از دو واجب ترکیب شده باشد، لازمه اش وجود تلازم میان آن دوست، در حالی که تلازم میان دو واجب، به هر صورتی که باشد محال و ممتنع است، زیرا نتیجه آن نیاز واجب الوجود خواهد بود که با واجب الوجود بودن تعارض دارد.

1- (1) ر. ک: گوهر مراد، ص 197.
2- (2) ر. ک: الحکمه المتعالیه، ج 6، ص 102.

حالت دوم نیز محال است، زیرا اگر بعضی از اجزا، واجب و بعضی ممکن باشند، نیاز واجب به ممکن لازم می آید و این با واجب الوجود بودن سازگار نیست.

و بطلان حالت سوم، روشن است، زیرا چگونه ممکن است واجب الوجود، از اجزایی که ممکن صرفند، حاصل گردد؟!

صدرالمتألهین با بطلان تالی با اقسام سه گانه آن، منطقاً بطلان مقدم را نتیجه می گیرد که ذات واجب مرکب از اجزا نیست.(1)

4- نفی اجزای مقداری

براهین مزبور، جهت نفی اجزای مقداری از ذات واجب کافی نیستند؛ از این رو، ملاصدرا و پیروان حکمت متعالیه، برهان دیگری را برای نفی اجزای مقداری از ذات واجب بیان فرمودند:

در بیان این مطلب، ما طریقه روشنی داریم که مبتنی بر مقدمه ای است که بارها بدان اشاره کرده ایم؛ یعنی این مقدمه که هر امر متصل بذاته یا بغیره، یا قار است، مانند مکانیات، یا غیرقار، مانند زمانیات؛ لذا دارای وجود ضعیفی است و ترکیبی است از وجود و عدم حضور و غیبت، در حالی که واجب تعالی قوی الوجود است؛ از شدیدترین مراتب وجود برخوردار بوده، شائبه نقص و قصور در او نیست.(2)

پس از این برهان، خلاصه برهان دومی که صدرالمتألهین در نفی اجزای مقداری می آورد، عبارت است از این که: اگر در ذات واجب، جزء مقداری باشد - آن گونه که مشبهه بدان معتقدند - آن جزء یا ممکن است،

1- (1) ر. ک: محمدتقی مصباح یزدی، آموزش فلسفه، ج 2، ص 379.
2- (2) ر. ک: الحکمه المتعالیه، ج 6، ص 101.

که در آن صورت، با کل خود، که واجب است، از حیث حقیقت ذات، مخالف و مغایر خواهد بود و این محال است؛ یا این که آن جزء، واجب است که در این صورت، لازم می آید واجب بالذات، بالفعل موجود نبوده، بلکه بالقوه موجود باشد، زیرا اجزای مقداری، بالقوه اند نه بالفعل. هردو تالی باطل هستند و در نتیجه، مقدم نیز باطل خواهد بود؛ یعنی ذات باری از اجزای مقداری نیز منزه است و نه تنها اجزای بالفعل ندارد، بلکه از اجزای بالقوه نیز خالی است.(1)

بساطت ذات، نتیجه توحید احدی

پس از نفی انواع و اقسام ترکیب از ذات واجب الوجود و اثبات احدیت و نفی اجزای درونی، به نتایج بسیار مهمی می رسیم(2) ؛ یکی از آن ها و شاید مهم ترین آن ها، بسیطِ محض بودن ذات واجب است که تنها مصداق «بسیطالحقیقه» به شمار می رود، و دقیقاً در ادامه همین روند است که به قاعده الهی و عرشی «بسیط الحقیقه کلّ الاشیاء و لیس بشیء منها» نایل می شویم، که خود ثمرات علمی و عملی عدیده ای را در پی دارد.(3) گفتنی است، ما در ادله توحید واحدی به این بحث خواهیم پرداخت.

1- (1) ر. ک: همان.
2- (2) نتایج مهم دیگری که می توان پس از اثبات احدیت و نفی جزء درونی ذات واجب تعالی گرفت، یکی عدم شناخت حصولی ذات واجب است، زیرا با نفی ماهیت و نفی جنس و فصل از آن ذات مقدس حدّ و تعریف امکان پذیر نخواهد بود؛ دیگر این که با اثبات احدیت، اثبات واحدیت و نفی شریک بیرونی آسان تر می شود که به آن خواهیم پرداخت. علاوه بر این ها، اثبات توحید صفاتی و هم چنین توحید افعالی نیز مترتب بر احدیت ذات است.
3- (3) ر. ک: غلامحسین ابراهیمی دینانی، قواعد کلی فلسفی در فلسفه اسلامی، ج 1، ص 100-104.

توحید احدی در قرآن و روایات و تحلیل حکمت متعالیه

اشاره

از سویی، موضوع توحید و اقسام و مراتب آن، قسمت اعظم آیات و روایات را به خود اختصاص داده است و از سوی دیگر، اهتمام شدید مسلمین، به خصوص شیعیان و پیروان اهل بیت (علیهم السلام)، در رجوع به این دو منبع سرشارِ معارف ناب اسلام، باعث شد که عقیده ای که شیعه درباره توحید دارد، سیر درست و صحیح خود را طی کند. بنابراین، اعتقاد ما بر این است که توحید و تنزیه واجب تعالی و نفی هرگونه ترکیب خارجی و یا ذهنی و عقلی درباره خداوند سبحان، از جمله معارفی است که به برکت قرآن کریم و آموزه های ائمه معصومان (علیهم السلام) در بین مسلمین رشد و توسعه یافته است. طبق چارچوبی که برای بحث اختیار کرده ایم، در این قسمت به اختصار، توحید احدی را از منظر قرآن و سنت بررسی کرده و نظریات و تحلیل های حکمای حکمت متعالیه را ذیل آن ها ذکر خواهیم کرد، تا در نهایت با تطبیق آن ها به مقدار اثرپذیری حکمت متعالیه از قرآن و سنت پی ببریم.

1- کلمه مقدس «الله»

این کلمه مقدس که زینت بخش آیات توحیدی قرآن کریم است، از مواردی است که به توحید احدی اشاره دارد.

بر اساس تعریف مشهوری که از این واژه مقدس شده و آن تعریف چنین است: «هو الذات المستجمعه للصفات الکمالیه الذاتیه»؛ الله یعنی ذاتی که تمامی صفات کمالیه ذاتی را در خود جمع کرده باشد، می توان این واژه مقدس را بر هر دو معنای توحید ذاتی، یعنی توحید احدی و واحدی دلالت داد. ملاصدرا در تفسیر آیهالکرسی چنین می گوید:

قوله «اللّه» إشاره إلی توحید الذات... فلأنّ معنی اسم «اللّه» کما علمت هو الذات المستجمعه للصفات الکمالیه الذاتیه الوجوبیه و لا شبهه فی أن الترکیب من الاجزا ینافی الوجوب الذاتی لکونه مستلزما لافتقار المرکب إلی کلّ واحد من الاجزا، و الافتقار ناش عن النقصان و الامکان الذاتیین و هما منافیان للکمال و الوجوب الذاتیین، فمعنی الالهیه المستلزمه لکون الشیء مبدأ سلسله الوجود و الایجاد ینافی الترکیب المستلزم للحاجه(1) ؛ واژه «الله» در آیهالکرسی به توحید ذاتی اشاره دارد...، زیرا معنای اسم «الله»، همان گونه که پیش تر دانستی، ذاتی است که جمیع صفات کمالی ذاتیِ وجوبی را در خود جمع کرده باشد؛ و هیچ شک و شبهه ای نیست که ترکیبِ از اجزا با وجوب ذاتی تنافی دارد، به دلیل نیاز مرکب به تک تک اجزایش، و نیاز هم ناشی از نقصان و امکان ذاتی بودن است و این دو (نیاز و امکان) نیز با کمال و وجوب ذاتی در تنافی هستند؛ بنابراین، معنای الاهیتی که باید مبدأ سلسله وجود و ایجاد باشد، با ترکیبی که مستلزم احتیاج و افتقار است، تنافی دارد.

بنابراین واژه مقدس «الله» با توجه به حقیقت معنای آن، بر توحید ذاتی دلالت خواهد داشت، که ملاصدرا نیز بر این امر صحه گذاشت.

2- سوره توحید

سوره مبارکه «توحید»، گرچه از نظر حجمی بسیار اندک به نظر می رسد، دریایی از معارف ناب توحیدی را درون کلمات مقدسش جای داده است؛ از آن جمله توحید احدی است و حکمای حکمت متعالیه نیز بر همین عقیده اند. ملاصدرا دلالت این سوره را بر توحید احدی، تام و کامل دانسته و چنین می نویسد:

1- (1) تفسیر القرآن الکریم، ج 4، ص 55.

و من البراهین الداله علی الواحدیه و الاحدیه قوله تعالی: قُلْ هُوَ اللّهُ أَحَدٌ - اَللّهُ الصَّمَدُ و قد علمت... معنی الاحد هو الذی لا ترکیب فیه و لا اجزا له بوجه من الوجوه... و الاحدیه عباره عن نفی الکثره فی ذاته(1) ؛ و از براهینی که بر واحدیت و احدیت دلالت دارند، سخن حضرت حق است که: «بگو او خداوندگار یکتا است؛ خداوند بی نیاز» و دانستی که... معنای احد آن است که در آن، ترکیبی نبوده و برای او به هیچ وجه، اجزا یعنی بخش و پاره ای نیست... پس احدیت عبارت است از: نفی کثرت و نبودن ترکیب و اجزا در ذات او، به هیچ وجهی از وجوه.

این گفته ملاصدرا در کتاب اسرار الآیات، بر این امر اشاره دارد که توحید احدی از متن قرآن استنباط می شود.

آنچه بیان شد، برخی از مواردی بود که جایگاه توحید احدی را در قرآن کریم نشان می داد، اما روایات نیز مملو از تصریحات و اشارات به احدیت ذات واجب تعالی است که به برخی از آن ها تحت عنوان ذیل اشاره می کنیم.

3- خدای نامحدود

کتاب گران قدر نهج البلاغه سرشار از سخنان عمیق امیرالمؤمنین علی (علیه السلام) است و در طول تاریخ، سرچشمه معارف توحیدی بوده و خواهد بود. در یکی از خطبه های معروفِ این کتاب، حضرت درباره ذات الهی و توصیف ناپذیری او چنین می فرمایند:

«مَنْ وَصَفَهُ فَقَدْ حَدَّهُ وَ مَنْ حَدَّهُ فَقَدْ عَدَّهُ وَ مَنْ عَدَّهُ فَقَدْ أَبْطَلَ أَزَلَه».(2)

1- (1) اسرار الآیات، ص 33.
2- (2) نهج البلاغه، خطبه 152، ص 138.

علامه طباطبائی (رحمه الله) در توضیح و تبیین این سخن حضرت می نویسند:

امام (علیه السلام) متفرع کرده است بر اثبات وحدت عددی، مسئله ابطال ازلیت را و فرموده: «هر کس خدای را توصیف کند، او را تحدید کرده و هر کس تحدیدش کند، در شمارش درآورده و هر کسی در شمار درآورَدَش، ازلیتش را باطل کرده است.» و این تفریع سرّش این است که خدای تعالی از جمیع جهات، نامتناهی و نامحدود است؛ نه تنها از یک جهت و دو جهت. چیزی که هست ازلیت او، یعنی نامحدودیتش از جهت این که کسی و چیزی پیش از او فرض ندارد و ابدیت او، یعنی نامحدودیتش از جهت این که چیزی پس از او نخواهد بود؛ و لحاظ نامحدودیتش از دو طرف و مسبوق و ملحوق نبودنش، دوام اوست.(1)

همان گونه که ظاهر است، توصیف ناپذیری در این روایت و روایات مشابه، حاکی از نامحدود بودن آن ذات مقدس است و نامحدود بودن، نافی انواع و اقسام ترکیب خواهد بود.

در حدیث دیگری از امام جواد (علیه السلام) نقل شده است:

هُوَ اللَّهُ الَّذِی لَایلِیقُ بِهِ الِاخْتِلَافُ وَ لَا الِائْتِلَافُ وَ إِنَّمَا یخْتَلِفُ وَ یأْتَلِفُ الْمُتَجَزِّئُ فَلَایقَالُ اللَّهُ مُؤْتَلِفٌ وَ لَا اللَّهُ قَلِیلٌ وَ لَا کَثِیرٌ وَ لَکِنَّهُ الْقَدِیمُ فِی ذَاتِهِ لِأَنَّ مَا سِوَی الْوَاحِدِ مُتَجَزِّئٌ وَ اللَّهُ وَاحِدٌ لَا مُتَجَزِّئٌ وَ لَا مُتَوَهَّمٌ بِالْقِلَّهِ وَ الْکَثْرَهِ وَ کُلُّ مُتَجَزِّئٍ أَوْ مُتَوَهَّمٍ بِالْقِلَّهِ وَ الْکَثْرَهِ فَهُوَ مَخْلُوقٌ دَالٌّ عَلَی خَالِق(2) ؛ خداوند، ذاتی است که هر گونه اختلاف یا ترکیب از اجزائی برای او سزاوار و روا نیست؛ همانا اختلاف و ائتلاف (ترکیب)، به شیء متجزی نسبت داده

1- (1) المیزان، ج 6، ص 141.
2- (2) کافی، ج 1، ص 336.

می شود. پس گفته نمی شود که خداوند مرکب، قلیل یا کثیر است، لکن خداوند در ذاتش قدیم است، برای این که غیرخدا متجزی است، اما خداوند، واحد غیرمتجزی (بسیط) است و با قلت و کثرت نیز توهم نمی شود؛ برای این که هر متجزی و متوهم به قلت یا کثرت، شیء مخلوقی است که از وجود آفریننده ای برای آن حکایت و دلالت می کند.

توحید واحدی در حکمت متعالیه

ملاصدرا در کتاب اسرار الآیات می نویسد:

أن معنی الواحد هو الذی یمتنع من وقوع الشرکه بینه و بین غیره... فالواحدیه عباره عن نفی الشریک(1) ؛ معنای واحد بودن خداوند این است که وقوع شرکت و وجود شریک برای او ممتنع است...؛ بنابراین واحدیت یعنی نفی شریک از ذات خداوند.

خداوند، واحد و یگانه است؛ یعنی خدا، هستی محض است که «لا شریک له» و «لیس له فی الاشیاء شبه». این بُعد از توحید ذاتی به معنای نفی کثرتِ «برونْ ذاتی» است؛ یعنی در کنار ذات خداوند، ذات دیگری که آن هم خدا باشد، وجود ندارد. این بُعد را می توان «نفی تعدد» از ذات خداوند دانست.(2)

«واحد» لفظی است مشترک که بر چند چیز صادق است؛ لذا شناختن وحدت الهی و توحید واحدی، به توضیحی درباره اقسام وحدت نیاز دارد. پس بحث آینده را به اقسام وحدت اختصاص داده و در ادامه، نوع وحدتی را که بر خداوند اطلاق می شود، مشخص می کنیم.

1- (1) اسرار الآیات، ص 33.
2- (2) ر. ک: توحید در قرآن، ص 203.

اقسام واحد و معنای واحد بودن خدا

واژه «واحد» گاهی صفت می آید و گاهی اسم استعمال می شود.(1) اگر واحد صفت باشد، در شش معنا به کار می رود:(2)

1. واحد در جنس یا در نوع؛ مثل این که بگوییم: انسان و فَرَس واحدند در جنس، و زید و عمرو واحدند در نوع. وحدت در جنس را «مجانسه» و وحدت در نوع را «مماثله» گویند.

2. وحدت اتصالی، که دو قسم است: یا شیئی از جهت خلقت واحد نامیده می شود؛ مثل آن که هر شخص یکی است، با آن که از اجزای بسیاری تشکیل شده است، یا از جهت عمل و صنعت؛ مثل آن که بگوییم: کار و عمل فلانی با دیگری یکی است.

3. شیئی را واحد گویند و غرض آن که مثل و نظیری در خلقت ندارد؛ مثل خورشید، یا در فضیلت مثل و نظیری ندارد؛ مثل این که گویند: فلانی، یگانه دهر است.

4. واحد به معنای عدم تجزیه است و تجزیه نشدن اجزا یا از جهت صلابت آن است؛ مثل الماس، یا از جهت صغیر و کوچک بودن اجزای آن است؛ مثل نقطه.

5. واحد به معنای مبدأ اعداد است؛ مثل واحد، اثنان و... این قسم را واحد عددی گویند.

این اقسامی را که شمردیم، تماماً امور اعتباری هستند و در مقابل کثرت قرار می گیرند. بنابراین، لایق و سزاوار مقام ذات واجب تعالی

1- (1) ر. ک: فرهنگ فلسفی، ص 654.
2- (2) ر. ک: المفردات فی غریب القرآن، ص 857 و ملاصدرا، شرح اصول کافی، ج 4، ص 43.

نیستند؛ به همین جهت، وحدت او را از نوعی دیگر دانسته اند، و آن قسم ششم از انواع واحد است.

6. وحدت حقّه حقیقیه.

واحد حَقه حقیقی

از مجموع آنچه گفته شد، چنین به دست می آید که وحدت واجب تعالی از نوع وحدت های اعتباری گفته شده نیست، بلکه وحدت او «وحدت حقّه حقیقیه» خواهد بود.

اما از آن جایی که اذهان ما با امور اعتباری خو گرفته، غالباً حقیقت اشیا از فهم ما دور می ماند. همین حکم را می توان درباره موضوع مورد بحث نیز سرایت داد؛ از این رو، درک و فهم حقیقت معنای واحد بودن خداوند، بسیار دشوار می نماید. و طریق درک حقیقت آن نمی تواند برهان باشد، گرچه راه را می شود با برهان هموار کرد، بلکه باید حقیقت آن را با وجدان یافت و به آن رسید، که به ایمان حقیقی، عمل صالح و اعراض و دوری از معاصی نیاز دارد.

راغب در مفردات(1) می گوید: شناخت حقیقت معنای وحدت خداوند، در نهایت صعوبت و دشواری است؛ به همین دلیل است که در قرآن کریم آمده است:

وَ إِذا ذُكِرَ اللّهُ وَحْدَهُ اشْمَأَزَّتْ قُلُوبُ الَّذِينَ لا يُؤْمِنُونَ بِالْآخِرَهِ وَ إِذا ذُكِرَ الَّذِينَ مِنْ دُونِهِ إِذا هُمْ يَسْتَبْشِرُونَ (2) ؛ هنگامی که خداوند به یگانگی یاد می شود، دل های کسانی که به آخرت ایمان ندارند مشمئز (و متنفر) می گردد، اما هنگامی که از معبودهای دیگر یاد می شود، آنان خوش حال می شوند.

1- (1) ر. ک: المفردات، ص 857.
2- (2) زمر، آیه 45.

به هر حال، در توضیح این نوع از وحدت گفته شده: معنای واحد بودن واجب آن نیست که نوعش منحصر در فرد است(1) ، زیرا همان گونه که گفته شد، واجب الوجود ماهیت ندارد و ماهیت داشتن از صفات سلبیه واجب است. اگر واجب الوجود ماهیت نداشت، منزه از نوعیت، جنسیت و امثال آن خواهد بود؛ پس معنای وحدانیت واجب به معنای انحصار نوع واجب در فرد نیست. انحصار نوع در فرد، از خواص انواع مجرد تام است؛ یعنی هیچ ماهیت مجرد تام، بیش از یک فرد نخواهد داشت و نوعش منحصر در فرد است. پس معنای واحد بودن واجب، همانند واحد بودن نوع تام عقلی نیست، بلکه به این معناست که مفهوم واجب الوجود، بیش از یک مصداق ندارد.

وحدت واجب تعالی حقّه حقیقیه است؛ یعنی وحدت و واحد بودن، مثلِ وجودْ عینِ ذات اوست؛ وحدت هنگامی که حقّه حقیقیه بود، دیگر در مقابلِ کثرت قرار نمی گیرد، بلکه به دلیل عدم محدودیت، همه کثرات را در بر می گیرد. برای او مثل، شبیه و نظیر تصور ندارد و محال است.

چرا واحد حقّه حقیقی؟

به ذهن جوّال انسان می رسد که از خود بپرسد: چرا نمی توان وحدت واجب را از نوع وحدت های اعتباری دانست؟ مثلاً چه اشکالی دارد اگر بگوییم: خدا یکی است، یعنی دو تا نیست؟

پاسخ این شبهات می تواند در فهم بهتر، از معنای وحدت حقّه کمک کند. آیت الله جوادی آملی در پاسخ این اشکال می نویسد:

زیرا اصل عدد، جزء مراحل نازله فیض واجب است. وقتی فیض واجب تنزل پیدا کرد و به مرحله عَرَض و کمیت رسید،

1- (1) ر. ک: الحکمه المتعالیه، ج 1، ص 129.

آن گاه در بخش کم منفصل، عدد ظهور می کند، سپس سخن از وحدت عددی و کثرت عددی مطرح می شود. و در مراحل عالیه فیض حق تعالی، اثری از کم نیست. وقتی اصل کمیت در مراتب موجودهای مجرد وجود نداشت، نه کم متصل را به آن مقام راه است تا از خط و سطح و حجم و زمان اثری باشد و نه کم منفصل را به آن حد رفیع هستی راه است تا اثری از وحدت و کثرت عددی مشهود باشد. وقتی اصل کمیت به مرحله موجود مجرد تام راه نداشت، هرگز به ذات واجب محض راه نخواهد داشت.(1)

بنابراین، چنین نتیجه می گیریم که چون ذات اقدس الهی ماهیت ندارد، تحت هیچ مقوله ماهوی قرار نمی گیرد و اگر او را به وصف وحدت می خوانیم، این وصف اعتباری نبوده، بلکه از حاقّ وجود ذاتی و حقیقی او نشئت گرفته است.

ادله توحید واحدی

اشاره

سیر منطقی بحث از واجب تعالی، در حکمت متعالیه به این صورت است که ابتدا اصل وجود واجب را به اثبات رسانده، در ادامه بساطت آن ذات مقدس را از انواع و اقسام ترکیب، با ادله و براهین عقلی و نقلی پی می گیرد. پس از اثبات بساطت ذات، که ما آن را با عنوان «توحید احدی در حکمت متعالیه» بحث کردیم، نوبت به توحید واحدی می رسد. ملاصدرا عنوان این بحث را در جلد ششم اسفار «فی توحیده أی أنه لا شریک له فی وجوب الوجود» قرار داده است. طبق آنچه سیره صدرالمتألهین است، در هر بحثی ابتدا مسلک جمهور فلاسفه را مطرح کرده و بعد از آن است که نظر نهایی حکمت متعالیه را اعلام می کند. در

1- (1) شرح حکمت متعالیه، ج 6، ص 431.

این جا نیز ابتدا بر اساس مشهور، اقامه برهان می کند که ما نیز اولین برهان را، برهان مشهور حکما بر توحید واحدی قرار داده ایم.

1- برهان مشهور بر توحید واحدی

اشاره

جهت اختصار و پرهیز از زیاده گویی، صدر عبارات صدرالمتألهین در نقل برهان مشهور را می آوریم:

و الذی استدل به فی المشهور علی هذا المقصد هو أنه لو تعدد الواجب لذاته فلا بد من امتیاز کل منهما عن الاخر فإما أن یکون امتیاز کل منهما عن الاخر بذاته فیکون....(1)

این برهان را با بیان آیت الله جوادی آملی تقریر می کنیم؛(2) آنچه مشهور بین حکما در اثبات توحید واجب تعالی است، این است که اگر واجب الوجود لذاته متعدد باشد، مثلاً دو واجب الوجود داشته باشیم، لازمه کثرت و اثنینیت، امتیاز است. بنابراین، یک مابه الاشتراکی است و یک مابه الامتیازی؛ یعنی هر دو در وجوب وجود شریکند و هر یک از دیگری ممتاز. از نظر احتمالات معقول دایر بین نفی و اثبات، بیش از سه قسم متصور نیست:

1. مابه الاشتراک و مابه الامتیاز هر دو ذاتی و داخل در ذات آن ها باشند.

2. مابه الاشتراک عین ذات باشد و مابه الامتیاز خارج از ذات.

3. مابه الامتیاز عین ذات باشد و مابه الاشتراک خارج از ذات.

اما احتمال چهارم که هم مابه الاشتراک و هم مابه الامتیاز خارج از ذات آن ها باشند، معقول نخواهد بود.

1- (1) الحکمه المتعالیه، ج 6، ص 57.
2- (2) ر. ک: شرح حکمت متعالیه، ج 6، ص 436 و نهایه الحکمه، ص 338.

اما صورت اول؛ اگر مابه الامتیاز و مابه الاشتراک، در ذات واجب های مفروض باشند، لازمه اش ترکیب ذات خواهد بود، و ترکیب در عین حالی که با وجوب ذاتی سازگار نیست، با اثبات توحید احدی، انواع و اقسام آن نفی گردید.

اما صورت دوم؛ یعنی مابه الاشتراک عین ذات و مابه الامتیاز خارج از آن باشد؛ چون مابه الامتیاز همان تعین است و تعین همان تشخص است و تشخص به نحوه وجود برمی گردد، حال فرض این است که مابه الامتیاز که همان تشخص است، خارج از ذات باشد؛ پس در آن نیاز به غیر دارد، چون خارج از ذات عَرَضی است و «کلّ عرضی معلول»؛ پس اگر آن خارج، مابه الامتیاز و تعین و تشخص را به آن ها اعطا کند، دو واجب مفروض محتاج به غیر می شوند و هر چه در تعین خود محتاج به غیر باشد، ممکن است نه واجب. و اگر گفته شود که مابه الامتیاز معلل به خود ذات باشد، گوییم: مابه الامتیاز همان تعین و وجود است و ممکن نیست تعین و وجود به خود ذات معروض استناد داشته باشد، چون ذاتِ هیچ چیزی نمی تواند علت وجود و سبب تعین خود باشد، چراکه ذات تا متمیز و متشخص نشود، نمی تواند علت و عامل چیزی باشد. در این صورت چگونه ذات مبهم، عامل تمیز خودش خواهد بود؟...

اما صورت سوم، که مابه الامتیاز عین ذات آن ها باشد و مابه الاشتراک خارج از آن ها؛ پس وجوب وجود که مابه الاشتراک است، ذاتی آن ها نبوده، بلکه عرضی خواهد بود و هر عرضی معلول است و در این جا نه معلول غیر تواند بود، برای این که با وجوب ذاتی سازگار نیست و نه معلول معروض خودش خواهد بود، و این هم که ممکن نیست.

بنابراین نتیجه می گیریم که واجب الوجود باید واحد باشد، وگرنه از

وجوب وجود درآمده و مرکب خواهد شد. این است خلاصه استدلالی که مشهور بین حکماست و ملاصدرا آن را نقل کرده است.

الف) شبهه ابن کَمّونَه

بر استدلال مشهور حکما که جهت اثبات توحید واحدی اقامه شده است، شبهه ای دشوار که شهرتش از خود استدلال بیشتر است، وارد کرده اند. این شبهه به نام شخصی یهودی به نام ابن کمونه که بعداً به دین مبین اسلام گرویده،(1) شهرت یافته است، گرچه به عقیده ملاصدرا، اصل شبهه را شیخ اشراق مطرح کرده است.(2)

شبهه ابن کمونه، صورت سوم از احتمالات موجود را که ذکر کردیم، گرفته و اشکال را بر اساس آن پایه ریزی کرده است؛ بنابراین یک بار دیگر آن صورت را بازگو می کنیم، تا شبهه به خوبی مفهوم شود: مابه الامتیاز عین ذات باشد و مابه الاشتراک خارج از ذات. بیان شبهه این است که همان گونه که شما گفتید، وجوبِ وجود، که مابه الاشتراک دو واجب بود، می تواند امری خارج از ذات دو واجب باشد، زیرا می توان دو ذات بسیطِ مجهوله الکنه را تصور کرد که به تمام ذات از یکدیگر ممتاز باشند؛ یعنی مابه الامتیازشان عین ذات باشد، به گونه ای که از

1- (1) درباره ابن کمونه در لغت نامه دهخدا چنین آمده است: «ابن کمونه عزالدوله سعد بن منصور اسرائیلی یهودی بود که گویا اسلام آورد. کتابی به نام تنقیح الابحاث فی البحث عن الملل الثلاث تألیف کرد و در آن کتاب، دین اسلام و مسیح را ابطال و دین یهود را اثبات کرد؛ و زین الدین بن محدم ملطی (متوفای 788 ق) بر آن کتاب ردّی نوشت که نام آن را الدر المنضود فی الرد علی فیلسوف الیهود گذاشت» (ر. ک: لغت نامه دهخدا، ج 1، ص 68).
2- (2) ر. ک: الحکمه المتعالیه، ج 6، ص 63.

هریک، مفهوم وجوبِ وجود انتزاع شود. در این صورت، محذور صورت اول که ترکیب و احتیاج به اجزای درونی بود، و نیز محذور صورت دوم که نیاز به خارج از ذات، جهت حصول تعین و امتیاز است، لازم نمی آید.(1)

ب) پاسخ شبهه بر اساس حکمت متعالیه

شبهه ابن کمونه پیش از دفع آن توسط ملاصدرا، چنان شهرتی به خود گرفته بود که حل آن را از معضلات می دانستند؛ حتی شیخ محمدحسین کاشف الغطاء درباره این شبهه می نویسد:

از اساتید خود در حکمت شنیدیم که محقق خوانساری، صاحب مشارق الشموس، که خودْ آگاه به مسائل حکمی بود و به عقل حادی عشر ملقب است، فرمود: «اگر حضرت حجت (عج) ظهور کند، از او معجزه ای جز پاسخ به شبهه ابن کمونه طلب نمی کنم!»... و لکن در قرن یازدهم که اعاظم حکمت، نظیر میرداماد، شاگرد او، صدرالمتألهین، و شاگردان او فیض و فیاض ظهور کردند، بر اساس اصالت وجود، براهینی در این امر اقامه کردند... که بر اساس اصالت وجود، ورود این شبهه به ذهن کسی فرض ندارد؛ یعنی آنچه به عنوان معجزه از حضرت بقیه الله - ارواح من سواه فداه - متوقع بود، به وسیله شاگردان مکتب حکمت و کلام آن حضرت، حل شد.(2)

ملاصدرا پاسخ این شبهه را به ترتیب، سه گونه بیان کرده است:(3)

1- (1) ر. ک: همان، ج 1، ص 132 و ج 6، ص 58؛ ملاهادی سبزواری، شرح المنظومه، ج 3، ص 515؛ نهایه الحکمه، ص 339؛ رحیق مختوم، ج 1، ص 300.
2- (2) رحیق مختوم، ج 2، ص 59؛ به نقل از: محمدحسین کاشف الغطا، الفردوس الأعلی، ص 200.
3- (3) ر. ک: الحکمه المتعالیه، ج 1، ص 131-136 و ج 6، ص 60-63.

اول، مطابق مکتب مشهور بین حکما؛ دوم، بر مبنای برهان صرف الوجود و سوم، بر اساس برهان بسیطالحقیقه.

ما از دو پاسخ اول صرف نظر کرده و تنها پاسخ شبهه را بر اساس اصول و مبانی حکمت متعالیه، به اختصار ذکر می کنیم، چراکه بر اساس اصالت الوجود و تشکیک حقیقت وجود، همان گونه که علامه طباطبائی نیز فرمود(1) ، و هم چنین طبق برهان مستنبط از قاعده بسیطالحقیقه که ذکر خواهیم کرد، جایی برای چنین شبهاتی باقی نمی ماند. ملاصدرا پاسخ مبتنی بر اصول حکمت متعالیه را به تأیید خداوند می داند و آن را «برهان عرشی» نامیده است. وی بعد از تمهید مقدمه ای طولانی، چنین می گوید:

فنقول لو تعدد الواجب بالذات لایکون بینهما علاقه ذاتیه لزومیه کما مر من أن الملازمه بین الشیئین لا تنفک عن معلولیه أحدهما للآخر أو معلولیه کل منهما لامر ثالث فعلی أی واحد من التقدیرین فیلزم معلولیه الواجب و هو خرق فرض الواجبیه لهما فإذن لکل منهما مرتبه من الکمال و حظ من الوجود و التحصل لا یکون هو للآخر....(2)

اگر دو واجب موجود باشند، هیچ گونه علاقه لزومیه بین آن دو برقرار نیست، زیرا علاقه لزومیه، یعنی ضرورت بالقیاس، یا بین علت و معلول یا بین دو معلول علت واحد است. با نفی ضرورت بالقیاس، امکان بالقیاس بین دو واجب ثابت می شود؛ پس هر یک از دو واجب، از دیگری مستقل است؛ یعنی هر یک از آن دو دارای کمالی مختص خود است که نه از دیگری نشئت گرفته، نه دیگری دارای آن است؛ یعنی هر یک از دو واجب، مرکب از دو حیثیت فقدان و وجدان است و چون هر

1- (1) ر. ک: نهایه الحکمه، ص 340.
2- (2) الحکمه المتعالیه، ج 1، ص 136.

شیء مرکب ممکن است، پس هر دو واجب، ممکن خواهند بود و این خلاف بالذات بودن آن دو است.(1)

2- برهان صدیقین

برهان صدیقینِ صدرایی که تفاوت های اساسی با برهان صدیقینِ سینوی دارد، از حاقّ وجود و اصالت آن به دست آمده است؛ لذا در جای جای حکمت متعالیه نقش آفرینی می کند و در اثبات ذات از آن استفاده می شود، ولی ما در صدد استفاده از آن در اثبات توحید واحدی برآمده ایم.

پیش تر درباره این برهان و جایگاه آن در منابع دینی مطالبی گفته شد، اما در این مقام، صحبت از نقش اثباتی این برهان بر توحید واحدی است.

برهان صدیقین به برهانی اطلاق می شود که در آن برای اثبات خدا، به خود او استدلال می شود؛ به عبارت روشن تر، حدّ وسط آن خود واجب الوجود است نه امکان، نه حدوث، نه حرکت، نه مخلوقات و نه هیچ امر دیگری واسطه در اثبات نیستند و به تعبیر صدرالمتألهین:

فیکون الطریق إلی المقصود هو عین المقصود و هو سبیل الصدیقین الذین یستشهدون به تعالی علیه ثم یستشهدون بذاته علی صفاته و بصفاته علی أفعاله واحدا بعد واحد و غیر هؤلاء کالمتکلمین و الطبیعیین و غیرهم یتوسلون إلی معرفته تعالی و صفاته بواسطه اعتبار أمر آخر غیره کالامکان للماهیه و الحدوث للخلق و الحرکه للجسم أو غیر ذلک و هی أیضا دلائل علی ذاته و شواهد علی صفاته لکن هذا المنهج أحکم و أشرف(2) ؛ صدیقین کسانی اند که به واسطه خدا بر خدا استدلال می کنند و سپس به واسطه ذات حق بر صفاتش و سپس به واسطه صفات حق بر افعال

1- (1) ر. ک: عبدالله جوادی آملی، فلسفه صدرا، ج 1، ص 154.
2- (2) الحکمه المتعالیه، ج 6، ص 13.

او، یکی پس از دیگری استشهاد می کنند؛ اما غیرصدیقین به واسطه امور دیگری، نظیر: امکان برای ماهیت، حدوث برای خلق و حرکت برای جسم، به شناخت خدا و صفات او دست می یابند؛ گرچه این طرق نیز دلیلی بر ذات و صفات است، طریق صدیقین محکم تر و شریف تر است.

همان گونه که گفته شد، به واسطه برهان صدیقین نه تنها اصل وجود واجب اثبات می شود و از وجود، به وجود و وجوب وجود و ضرورت ازلی آن استدلال می شود، بلکه با این برهان، توحید واجب نیز اثبات می گردد. صدرالمتألهین در این باره چنین می نگارد:

فقد ثبت وجود الواجب بهذا البرهان و یثبت به أیضا توحیده لان الوجود حقیقه واحده لا یعتریها نقص بحسب سنخه و ذاته و لا تعدد یتصور فی لا تناهیه(1) ؛ پس وجود واجب به این برهان ثابت گشت، و توحید او هم به همین برهان ثابت می شود، برای این که وجود یک حقیقت است و هیچ نقص و نارسایی - به حسب سنخ و ذاتش - بدان نمی رسد و در نامتناهی بودنش هیچ تعددی تصور نمی شود.

سرّ ثبوت توحید حق تعالی با برهان صدیقین این است که چون در این برهان، صرافت وجود و هستی واجب تعالی به اثبات می رسد، نه هستی مخلوط به نقص و فقدان، و چون «صرف الشیء لایتثنی و لایتکرّر»، پس واجب تعالی هم که صرف هستی است «لایتثنی و لایتکرّر».(2)

ای خدای بی نهایت! جز تو کیست؟

1- (1) همان، ص 24.
2- (2) ر. ک: شرح حکمت متعالیه، ج 6، ص 170 و توحید در قرآن، ص 218.

و یثبت أیضا علمه بذاته و بما سواه و حیاته إذ العلم لیس إلا الوجود و یثبت قدرته و إرادته لکونهما تابعین للحیاه و العلم و یثبت أیضا قیومیه وجوده.(1)

این عبارت، ادامه سخن صدرالمتألهین درباره استفاده از برهان استوار صدیقین است که می گوید: نه تنها می توان با این برهان، توحید حق تعالی را به اثبات رساند، بلکه به این برهان، علمش به ذات خویش و به غیرش نیز ثابت می گردد؛ و حیاتش نیز به اثبات می رسد، زیرا علم، جز وجود نیست؛ و قدرت و اراده اش نیز ثابت می گردد، چون آن دو، تابع حیات و علمند؛ و نیز قیومیت وجودش نیز ثابت می شود....

اثبات توحید با استفاده از برهان صدیقین، گرچه در جای خود بسیار محکم و استوار است، توانایی هم آوردی با برهان مبتنی بر بسیطالحقیقه را ندارد؛ البته با دقت در هر دو استدلال پی می بریم که برهان صدیقین، مقدمه و خلاصه برهان بسیطالحقیقه است و شاید فاصله آن ها در اجمال و تفصیل بوده باشد. به تعبیر آیت الله جوادی آملی، راه صدّیقین برای اثبات توحید واجب، قاعده «بسیط الحقیقه کل الاشیاء و لیس بشیء منها» ست.(2)

3- بسیطالحقیقه کلّ الاشیاء و لیس بشیء منها

همان گونه که پیش تر اشاره شد و در کلام صدرالمتألهین نیز آمده است(3) ، اثبات توحید واحدی و حتی توحید صفاتی و توحید افعالی، مبتنی و وابسته بر اثبات توحید احدی و اثبات بساطت ذات الهی است؛ بنابراین، اثبات بساطت ذات واجب الوجود است که صغرای برهان را

1- (1) الحکمه المتعالیه، ج 6، ص 24.
2- (2) ر. ک: توحید در قرآن، ص 218.
3- (3) الحکمه المتعالیه، ج 6، ص 13.

تشکیل می دهد و آن برهان، برهانی است که با قاعده «بسیط الحقیقه کل الاشیاء و لیس بشیء منها» پایه ریزی می شود.

پیش از ظهور و بروز حکمت متعالیه صدرالمتألهین، حکمای مشّائی و اشراقی، با قاعده «صرف الشیء لایتثنی و لایتکرّر»، بر توحید واحدی اقامه برهان می کردند(1) ، اما طبق سخن حکمای حکمت متعالیه، این قاعده نمی تواند دلیل تامّ توحیدی باشد، زیرا ممکن است چند حقیقتِ متباین فرض شود که هر یک در محدوده حقیقت خود، صرف و خالصند و از سنخ خود بیش از یک فرد ندارند، ولی چند فرد از چند حقیقتِ متباینِ صرفند؛ بنابراین، کارآیی صرف الشیء برای اثبات توحید، موقوف بر اثبات اصالت وجود و تشکیک آن است.(2)

سیر منطقی این برهان را ابتدا بر اساس آنچه ملاصدرا در اسفار گفته است، پی می گیریم و سپس تحلیل و توضیح تکمیلی حکمای معاصر را نقل می کنیم تا مفاد برهان، که اثبات توحید واحدی است، مشخص گردد.

ملاصدرا نخست با استدلالی در قالب شکل اول قیاس، ثابت می کند که واجب الوجود که بسیطالحقیقه است، کل اشیاست:

کل بسیط الحقیقه، کل الاشیاء الوجودیه إلا ما یتعلق بالنقائص و الاعدام و الواجب تعالی بسیط الحقیقه واحد من جمیع الوجوه فهو کل الوجود کما أن کله الوجود(3) ؛ واجب تعالی از همه جهات بسیطالحقیقه است؛ هر بسیطالحقیقه ای، کل اشیای وجودیه است،

1- (1) ر. ک: شهاب الدین یحیی سهروردی، مجموعه مصنفات شیخ اشراق، ج 1، کتاب التلویحات، ص 35 و محمدباقر بن محمد (میرداماد)، تقویم الایمان و شرحه کشف الحقائق، شرح: سیداحمد علوی عاملی، ص 266.
2- (2) توحید در قرآن، ص 218.
3- (3) الحکمه المتعالیه، ج 6، ص 110.

مگر آنچه مربوط به نقایص و عدم هاست؛ بنابراین واجب تعالی، کل اشیای وجودیه است، همان گونه که کل وجود، اوست.

اثبات صغرای این قیاس، که همان بساطت ذات باری تعالی باشد، به عهده توحید احدی است که در صفحات گذشته، با ادله عقلی و نقلی به اثبات رسید، اما ملاصدرا در اثبات کبرای این قیاس، یعنی این که بسیطالحقیقه کلّ الاشیاست، قیاسی استثنائی ترتیب می دهد و

چنین می گوید:

أما بیان الکبری فهو أن الهویه البسیطه الالهیه لو لم یکن کل الاشیاء لکانت ذاته متحصله القوام من کون شیء و لا کون شیء آخر فیترکب ذاته و لو بحسب اعتبار العقل و تحلیله من حیثیتین مختلفتین و قد فرض و ثبت أنه بسیط الحقیقه هذا خلف فالمفروض أنه بسیط إذا کان شیئا دون شیء آخر کأن یکون «ألفا» دون «ب» فحیثیه کونه «ألفا» لیست بعینها حیثیه کونه «لیس ب» و إلا، لکان مفهوم «ألف» و مفهوم «لیس ب» شیئا واحدا و اللازم باطل، لاستحاله کون الوجود و العدم أمرا واحدا، فالملزوم مثله، فثبت أن البسیط کل الاشیاء(1) ؛ اگر هویت بسیط الهی، کل اشیا نباشد، ذاتش از وجود شیء و عدم شیء دیگر، قوام گرفته است، و این امر ترکیب ذات را در پی دارد، اگرچه این ترکیب به اعتبار و تحلیل عقل باشد؛ در حالی که فرض ما این بود که او بسیط است و ترکیب ذات و هویتش، خلاف فرض است؛ مثلاً اگر بسیطالحقیقه «الف» باشد و «ب» نباشد، در این صورت، دارای دو حیثیت است: حیثیت «الف بودن» و حیثیت «ب نبودن». حیثیت اول هم نمی تواند عین حیثیت دوم باشد، زیرا یکی بودنِ وجود و عدم، محال است. پس ثابت شد که بسیطالحقیقه کل اشیاست.

1- (1) همان، ص 111.

نتیجه این قیاس این است که اگر بسیطالحقیقه کل اشیا نباشد، باید مرکب باشد، و این خلاف فرض است، چراکه پیش تر ثابت شد که بسیطالحقیقه یعنی چیزی که از انواع و اقسام ترکیب، مبرّا باشد.

سبزواری در تعلیقه خود بر اسفار ملاصدرا، ذیل برهان بسیطالحقیقه، مطلب درخور توجهی ذکر می کند که نقل آن خالی از لطف نبوده و در فهم دقیق قاعده، کمک شایانی خواهد کرد. به نظر او، مضمون قاعده «بسیط الحقیقه کلّ الاشیاء» کثرت در وحدت است؛ یعنی مرتبه ای از وجود که در عین وحدت و بساطت، جامع همه وجودات است و در عین فرد بودن، همه کمالات در همه موجودات بر او مترتب است و به هیچ وجه مفاد آن، وحدت در کثرت نیست؛ آن چنان که عده ای چنین پنداشته اند و با شنیدن قاعده بسیطالحقیقه، در نقد آن گفته اند که با این ادعا لازم می آید که سنگ و چوب و همه اشیا واجب الوجود باشند! و در واقع، اسیر ایهام انعکاس شده اند که پس: «کل الاشیاء بسیطالحقیقه»! در حالی که توجه نداشته اند که قاعده «بسیط الحقیقه کل الاشیاء» در علم حضوری عنایی، که عین ذات احدیت است، جاری می شود، اما وحدت در کثرت، همان مقام فیض مقدس شامل و رحمت واسعه الهی است که همه اشیا را در بر گرفته است....(1)

آیت الله جوادی آملی در توضیح دو قسمت این برهان می نویسد:

مدلول برهان بسیطالحقیقه این است که بسیط حقیقی، یعنی واجب تعالی از هر نوع تعین و فقدان مبرّاست و واجد همه حقایق هستی و کمالات است؛ یعنی نمی توان در جهان هستی کمالی فرض کرد که واجب تعالی فاقد آن باشد. به تعبیر دیگر، همان گونه

1- (1) ر. ک: ملاهادی سبزواری، تعلیقات اسفار، ج 6، ص 110 (پاورقی ش 2).

که واجب تعالی جز وجود و واقعیت نیست و هیچ گونه عدم و لاواقعیت در ذات او راه ندارد، واجد همه مراحل وجود نیز هست و هیچ مرتبه ای از وجود نیست که واجب، فاقد آن باشد؛ «بسیط الحقیقه کل الاشیاء». عصاره این واجد بودن، انطوای کثرت در وحدت است؛ یعنی خدای سبحان همه حقایق وجودی را به نحو اعلا و اشرف داراست؛ از این رو، در عین این که همه اشیاست، نمی توان چیزی را به حمل اولی یا حمل شایع بر او حمل کرد. «و لیس بشیءٍ منها»، بلکه همه حقایق هستی، رقیقه و فیض او هستند که از او صادر شده اند و حملشان بر او از باب حمل رقیقت بر حقیقت است.(1)

نتیجه نهایی برهان بسیطالحقیقه نفی شرک است، چون غیرمتناهی جا برای غیر، جز این که آیت، نمود و نمونه باشند، باقی نمی گذارد تا بتوان برای او شریک فرض کرد و فرض وجودی مستقل و تصور شریکی در عرض او، یعنی فرض ترکّب بسیط حقیقی از وجدان و فقدان که به فرموده ملاهادی سبزواری شرّ التراکیب است(2) ، و این خلافِ بساطت ثابت شده اوست.(3)

توحید واحدی در قرآن و روایات و تحلیل حکمت متعالیه

اشاره

تعداد آیات و روایات توحیدی که به توحید واحدی پرداخته اند، در مقایسه با توحید احدی به مراتب بیشتر است. شاید علت این باشد که مخاطبان این گونه آیات و روایات، بیشتر درباره توحید واحدی شبهه

1- (1) توحید در قرآن، ص 219.
2- (2) ر. ک: تعلیقات اسفار، ج 1، ص 136 (پاورقی ش 1).
3- (3) ر. ک: توحید در قرآن، ص 220.

داشته اند و توحید احدی مورد بحث و انکار قرار نمی گرفته است. آیات و روایاتی که به توحید واحدی اشاره دارند، در دو محور خلاصه می شوند؛ برخی از آن ها به اثبات توحید واحدی پرداخته اند و برخی دیگر در تصحیح عقیده درباره وحدت خداوند، نقش ایفا می کنند.

1- سه برهان در یک آیه

خداوند متعال در آیه 163 سوره مبارکه «بقره» می فرماید: وَ إِلهُکُمْ إِلهٌ واحِدٌ لا إِلهَ إِلاّ هُوَ الرَّحْمنُ الرَّحِیمُ ؛ و خدای شما، خداوندِ یگانه ای است که غیر از او معبودی نیست. اوست بخشنده و مهربان (و دارای رحمت عام و خاص). بعد از این آیه می فرماید:

إِنَّ فِی خَلْقِ السَّماواتِ وَ الْأَرْضِ وَ اخْتِلافِ اللَّیْلِ وَ النَّهارِ وَ الْفُلْکِ الَّتِی تَجْرِی فِی الْبَحْرِ بِما یَنْفَعُ النّاسَ وَ ما أَنْزَلَ اللّهُ مِنَ السَّماءِ مِنْ ماءٍ فَأَحْیا بِهِ الْأَرْضَ بَعْدَ مَوْتِها وَ بَثَّ فِیها مِنْ کُلِّ دَابَّهٍ وَ تَصْرِیفِ الرِّیاحِ وَ السَّحابِ الْمُسَخَّرِ بَیْنَ السَّماءِ وَ الْأَرْضِ لَآیاتٍ لِقَوْمٍ یَعْقِلُونَ .(1)

علامه طباطبائی معتقد است، سیاق این آیات بر وحدت خداوند دلالت دارد؛ آیه اول ضمن این که توحید واحدی را می رساند، وحدت خدا را متفاوت از دیگر وحدت ها می داند، که همان وحدت حقه باشد. و در آیه بعد، که هماهنگ با آیه اول است، سه نشانه و دلیل بر آنچه در آیه اول گفته است، اقامه می کند. دلیل اول به این صورت است که: آسمان ها

1- (1) «در آفرینش آسمان ها و زمین و آمد و شد شب و روز و کشتی هایی که در دریا به سود مردم در حرکتند و آبی که خداوند از آسمان نازل کرده و با آن، زمین را پس از مرگ، زنده نموده و انواع جنبندگان را در آن گسترده و (هم چنین) در تغییر مسیر بادها و ابرهایی که میان زمین و آسمان مسخرند، نشانه هایی است (از ذات پاک خدا و یگانگی او) برای مردمی که عقل دارند و می اندیشند» (بقره، آیه 164).

و زمین، با همه عجایب و غرایبی که در آن ها نهفته است، همه اموری هستند که فی نفسه به صانع واحدی نیاز دارند که ایجادشان کند.

دلیل دوم از راه نظامی که در عالم است، اقامه شده که حاصلش این است: این اجرام زمینی و آسمانی که هم از نظر حجم و کوچک و بزرگی و هم دوری و نزدیکی مختلفند، مجموع آن ها یک چیز است، و تدبیر حاکم بر سراپای آن متصل است و تمامی اجزایش مسخر برای یک نظام است؛ پس اله آن ها که پدیدآورنده آن هاست و مدبر امر می باشد، نیز یکی است.

دلیل و برهان سومی که در آیه اقامه شده، از راه احتیاج انسان است، و می فرماید: این انسان که یکی از پدیده های زمینی است، در زمین زنده می شود، زندگی می کند، سپس می میرد و دوباره جزء زمین می شود، در پدیدآمدن و بقایش، به غیر این نظام کلی که در سراسر عالم حکم فرماست و با تدبیری متصل سراپای عالم را اداره می کند، به نظام دیگری احتیاج ندارد. همه این ها مورد احتیاج آدمی است و زندگی انسان و پیدایش و بقایش بدون آن تدبیر نمی شود. خدا از ماورای همه این ها محیط به آدمی است؛ پس وقتی نظام هستی انسان و همه عالم یکی است، نتیجه می گیریم که اله، پدیدآورنده و مدبر آن، همان اله، پدیدآورنده و مدبر امر انسان است.(1) این سه برهانی بود که در ادامه آیه اول که ادعا داشت خدا واحد است، اقامه شده است.

2- برهان تمانع

توحید اسلام، در برابر شرک بوده است. شرک یعنی اعتقاد به خدایان

1- (1) ر. ک: المیزان، ج 1، ص 597.

متعدد؛ خواه این خدایان با یکدیگر در تضاد باشند و یا این که در نظام طولی هماهنگ، در هستی و نظام جهان و جریان حوادث، تأثیر داشته باشند. برای اثبات توحید و ابطال شرک، برهانی قرآنی داریم که اهل کلام آن را «برهان تمانع» نامیده اند. این برهان از این آیه شریفه اقتباس شده است: لَوْ کانَ فِیهِما آلِهَهٌ إِلاَّ اللّهُ لَفَسَدَتا .(1)

معمولاً برهان تمانع را چنین تقریر می کنند:

با فرض دو خدا، اگر یکی اراده کاری را کند و دیگری (خدای دوم) ضد آن را اراده کند، سه فرض در پیش خواهیم داشت:

1. اراده هر دو تحقق یابد. این فرض مستلزم اجتماع ضدین خواهد بود.

2. اراده هر دو تحقق نیابد. از این فرض، ارتفاع ضدین لازم می آید و نیز عجز و ناتوانی هر دو خدا ثابت می گردد.

3. اراده یکی از آن دو تحقق یابد. در آن صورت، علاوه بر لزوم ترجیح بلامرجح یکی از دو اراده ای که دارای شرایط مساوی هستند، عجز و ناتوانی یکی از آن دو خدا نیز، ثابت خواهد شد.(2)

ملاصدرا تقریرهای متکلمان را از برهان تمانع، خطابی و حتی شعری دانسته و در شأن برهان قرآنی نمی داند. آن گاه خودش این برهان را بر اساس اصول زیر استوار می سازد:

1- (1) انبیاء، آیه 22.
2- (2) ر. ک: مجموعه آثار، ج 6، ص 1019 و 1020 و سیدیحیی یثربی، حکمت متعالیه (بررسی و نقد حکمت صدرالمتألهین)، ص 248. هم چنین آیت الله جوادی آملی در کتاب ده مقاله پیرامون مبدأ و معاد (ص 141) درباره این برهان، به تفصیل سخن گفته اند.

- وجود، عامل تشخص هر پدیده است.

- وجود و تشخص هر پدیده ای، با علت آن است که به او وجود می بخشد.

- چنان که برای یک شخص، دو شخص متمایز امکان ندارد، برای او دو وجود و دو علت وجودبخش نیز قابل تصور نیست.(1)

3- برهان فُرجه

ملاصدرا بر اساس حدیثی از امام صادق (علیه السلام) که آن را هشام بن حکم روایت کرده و حضرت در پاسخ زندیقی آن را بیان فرمودند، برهانی با عنوان «فُرجه»(2) را مطرح می کند. ملاعبدالله زنوزی تقریر این برهان را در لمعات الهیه آورده(3) و شهید مطهری نیز این برهان را تقریر کرده است. ما این برهان را با تقریر شهید مطهری (رحمه الله) به اختصار ذکر می کنیم:

اگر فرض کنیم دو واجب الوجود هست، لازم است فرجه، یعنی امتیازی میان آن ها باشد، زیرا تکثر و دو تا بودن، فرع بر این است که هر کدام از آن ها و دست کم یکی از آن ها چیزی داشته باشد که دیگری ندارد؛ اگر هرچه این یکی دارد، آن دیگری هم داشته باشد و برعکس، فرض تعدد نمی شود. پس در میان دو ذات واجب، امر سومی لازم است که مابه الامتیاز آن دو باشد. آن امر سوم نیز به نوبه خود واجب است، زیرا اگر ممکن باشد، باید از ناحیه دیگری رسیده باشد؛ پس لازم می آید هر یک از واجب الوجودها در مرتبه ذات خود

1- (1) ر. ک: المظاهر الالهیه، ص 29 و 30 و مجموعه آثار، ج 6، ص 1020 و 1021.
2- (2) ر. ک: شرح اصول کافی، ج 3، ص 34.
3- (3) ر. ک: لمعات الهیه، ص 188.

از دیگری متمایز نباشد و با او یکی باشد و در مرتبه بعد کثرت و تعدد پیدا شده باشد.

پس، آن امر سوم نیز واجب الوجود است. بنابراین، وجود دو واجب، مستلزم وجود سه واجب است و چون هر سه واجبند و میان هر واجب الوجود با واجب الوجود دیگر، فرجه و وجه امتیازی ضرورت دارد، واجب سوم باید از هر دو واجب دیگر ممتاز باشد؛ پس باید دو مابه الامتیاز دیگر در کار باشد تا این واجب را از دو واجب دیگر متمایز کن. بنابراین وجود سه واجب، مستلزم پنج واجب است.

و چون بنا به فرض، این دو واجب نیز باید از سه واجب پیشین ممتاز باشند، مستلزم این است که دست کم سه مابه الامتیاز دیگر، یعنی سه واجب دیگر در کار باشد، و این خود مستلزم هشت واجب است و هشت واجب، مستلزم سیزده واجب و سیزده واجب، مستلزم 21 واجب و 21 واجب، مستلزم 34 واجب و همین طور تا بی نهایت.

پس وجود دو واجب، مستلزم بی نهایت واجب هاست؛ یعنی مستلزم این است که یک واجب از بی نهایت واجب ها ترکیب یافته باشد.(1)

4- وحدت حقّه در آیات و روایات

الف) آیات

اشاره

وحدتی که قرآن کریم برای خداوند در آیات گوناگون بیان می کند، حکایت از آن دارد که مراد از خدای واحد، نه واحد اعتباری، بلکه ذات نامتناهی و بسیط و تجزّی ناپذیری است که حتی فرض شریک برای او عقلاً محال است. به حق، این روشِ قرآن از سوی حکمای حکمت

1- (1) ر. ک: مجموعه آثار، ج 6، ص 1022 و 1023.

متعالیه تأسی شده و با اشاره های لطیف قرآن کریم، به وحدت حقه حقیقیه رسیده اند.

این آموزه در قرآن کریم به چند گونه بیان شده:

یکم: الواحد القهار

در شش مورد از آیات نورانی وحی، وصف «قهّار» در کنار «واحد» آمده است:«اَلْواحِدُ الْقَهّارُ» .(1) به فرموده علامه طباطبائی (رحمه الله):

صفت قهّار همراه با وحدت، یعنی او واحد است، اما نه واحدی عددی که اگر یکی دیگر اضافه اش شود دو تا گردد، بلکه واحدی است که نمی توان در قبالش ذات دیگری تصور کرد، زیرا هر چیز که تصور و فرض شود، وجودش از اوست نه از خودش. و نیز نمی توان در قبالش صفتی فرض کرد، و هرچه فرض شود عین ذات اوست، و اگر عین ذات او نباشد باطل خواهد شد. و همه این ها به خاطر این است که خدای تعالی، وجودی است بحت (خالص) و بسیط که به هیچ حدّی محدود و به هیچ نهایتی منتهی نمی شود.(2)

ایشان سیاق آیاتی را که وصف قهّار بلافاصله بعد از وحدت آمده را به گونه ای می دانند که نه تنها وحدت فردی را از باری تعالی نفی می کنند، بلکه ساحت مقدس او را منزه از همه انحای وحدت می دانند؛ چه وحدت فردی که در قبال کثرت فردی است (مانند وحدت یک فرد از انسان که اگر فرد دیگری به آن اضافه شود، نفر دوم انسان به دست می آید) و چه وحدت نوعی و جنسی یا هر وحدت کلی دیگری که در

1- (1) ابراهیم، آیه 48؛ غافر، آیه 16؛ یوسف، آیه 39؛ رعد، آیه 16؛ ص، آیه 65؛ زمر، آیه 4.
2- (2) ر. ک: المیزان، ج 11، ص 240.

قبال کثرتی است از جنس خود (مانند وحدتی که نوع انسان که یکی از هزاران هزار نوع حیوانی است، مانند گاو، گوسفند، اسب و امثال آن، در قبال کثرت انواع)، چون تمامی این انحای وحدت در مقهوریت و جبر به داشتن حدّی که فرد را از دیگر افراد نوع، یا نوع را از دیگر انواع جنس جدا و متمایز کند، مشترکند، و چون بنا بر تعلیمات قرآن هیچ چیز خدای تعالی را به هیچ وجه، نه در ذات، نه در صفات و نه در افعال نمی تواند مقهور، مغلوب و محدود در حدّی کند، از این جهت وحدت او عددی نیست.(1)

دوم: ثالث ثلاثه یا رابع ثلاثه

در قرآن کریم دو آیه وجود دارد که در یکی از آن ها، گفتار مسیحیان مبنی بر «ثالث ثلاثه» دانستن خدا را، سخنی شرک آلود می داند، اما در آیه دیگر، مشابه همین تعبیر را توحید ناب دانسته است؛ مگر فرق این دو تعبیر در چیست؟

ملاصدرا در این باره می فرماید:

و قوله ما یَکُونُ مِنْ نَجْوی ثَلاثَهٍ إِلاّ هُوَ رابِعُهُمْ وَ لا خَمْسَهٍ إِلاّ هُوَ سادِسُهُمْ (2) فهو رابع الثلاثه و خامس الاربعه و سادس الخمسه لانه بوحدانیته کل الاشیاء و لیس هو شیئا من الاشیاء لان وحدته لیست عددیه من جنس وحدات الموجودات حتی یحصل من تکررها الاعداد بل وحده حقیقیه لا مکافئ لها فی الوجود و لهذا کَفَرَ الَّذِینَ قالُوا إِنَّ اللّهَ ثالِثُ ثَلاثَهٍ (3) و لو قالوا ثالث اثنین لم یکونوا

1- (1) ر. ک: همان، ج 6، ص 129.
2- (2) مجادله، آیه 7.
3- (3) مائده، آیه 73.

کفارا(1) ؛ پس ذات حق تعالی، رابع ثلاثه، خامس اربعه و سادس خمسه بوده و به وحدانیت خود حقیقت کلّ اشیاست؛ لیکن ذات او شیئی از اشیا و یا یکی از آن ها نیست، زیرا دارای وحدتی حقّه و حقیقیه بوده و با بساطت محضه و صِرفه خود، از وحدت عددی ناشی از نوع و جنس موجودات، که از تکرار واحدْ متعدد، و حاصل می گردند، مبرّا و منزّه می باشد؛ بلکه وحدت ذات واجب الوجود، وحدتی حقیقی است که نظیر و همانند و برابری در وجود نداشته و به همین دلیل مسیحیانی که گفتند: «همانا خدا سومِ سه تاست»، کافر گردیدند، در صورتی که اگر می گفتند: خداوند، سومینِ آن دو تن است، کافر نمی شدند.

تحلیل این حقیقت بدین صورت است: در تعبیر ثالث ثلاثه، سه امر در عرض هم قرار می گیرند که هر یک، واحد عددی دارای کمیت است؛ مانند الف، ب، ج. این سه واحد به نحوی در کنار هم قرار گرفته اند که از هر یک شروع شود، صحیح است. اگر از «الف» شروع شود، «الف» احَد ثلاثه است؛ پس «ب» ثانی ثلاثه و «ج» ثالث ثلاثه است. اگر از «ج» یا «ب» نیز شروع شود، چنین خواهد بود. بنابراین، اگر خدای سبحان طبق نظر مسیحیان در یک مجموعه ثالث ثلاثه باشد، موجودی در عرض دو موجود دیگر بوده و مانند آن ها از موجودات امکانی ای خواهد بود که عددپذیرند. لازمه این امر، محدودیت و جسم بودن خداست؛ این در حالی است که بر اساس براهین ثابت شد که خدا محدویت بردار نیست.

اما در تعبیری که می فرماید: خداوند چهارمینِ آن هاست، دیگر در عرض آن ها قرار نگرفته، بلکه ناظر قیومی است که در هر حال و

1- (1) الشواهد الربوبیه، ص 170.

همه جا با آن هاست و چنین نیست که آن سه نفر با ناظر قیوم، چهار نفر شوند و خدا رابع اربعه شود، بلکه خدا به همه آن ها و به تک تک آن ها احاطه دارد.(1)

این دو تعبیر، به خوبی دیدگاه قرآن کریم را درباره وحدت خداوند که غیرعددی و غیراعتباری است، روشن می سازد.

ب) روایات

اشاره

روایات رسیده از اهل بیت (علیهم السلام) نیز وحدت خدای تعالی را وحدت حقه حقیقیه دانسته و نزاهت آن ذات مقدس را از وحدت های اعتباری، ثابت کرده اند.

یکم: اقسام وحدت در کلام امیرالمؤمنین (علیه السلام)

در حدیثی معروف آمده است:(2) عربی بادیه نشین در جنگ جمل، به سوی امیرالمؤمنین (علیه السلام) برخاست و عرض کرد: یا امیرالمؤمنین! آیا می گویی خدا یکی است؟ پس مردم بر او حمله و اعتراض کردند و گفتند: ای اعرابی! آیا نمی بینی آنچه امیرالمؤمنین (علیه السلام) در آن است، از پریشانی دل و پراکندگی حواس؟! امیرالمؤمنین (علیه السلام) فرمود: «او را واگذارید و با او کار نداشته باشید! پس همانا آنچه اعرابی می خواهد، همان است که ما آن را از این گروه می خواهیم و این جنگ و جدال بر سر این مقال است.»

در ادامه حضرت در توضیح وحدت باری تعالی فرمودند: «ای اعرابی!

1- (1) ر. ک: توحید در قرآن، ص 628.
2- (2) ر. ک: التوحید، ص 90.

همانا قول در این که خدا یکی است، بر چهار قسم است؛ دو وجه از آن ها بر خدا روا نباشد و دو وجه در او ثابت است؛ اما آن دو وجه که بر او روا نیست:

فَأَمَّا اللَّذَانِ لَا يجُوزَانِ عَلَيهِ فَقَوْلُ الْقَائِلِ وَاحِدٌ يقْصِدُ بِهِ بَابَ الْأَعْدَادِ فَهَذَا مَا لَايجُوزُ لِأَنَّ مَا لَا ثَانِيَ لَهُ لَا يدْخُلُ فِی بَابِ الْأَعْدَادِ أَ مَا تَرَی أَنَّهُ كَفَرَ مَنْ قَالَ ثالِثُ ثَلاثَةٍ وَ قَوْلُ الْقَائِلِ هُوَ وَاحِدٌ مِنَ النَّاسِ يرِيدُ بِهِ النَّوْعَ مِنَ الْجِنْسِ فَهَذَا مَا لَايجُوزُ عَلَيهِ لِأَنَّهُ تَشْبِيهٌ وَ جَلَّ رَبُّنَا عَنْ ذَلِکَ وَ تَعَالَی.»

حضرت (علیه السلام) در این حدیث شریف، چهار قسم از وحدت ها را نام می برند؛ دو قسم از آن ها را نمی توان بر خداوند حمل کرد، زیرا سر از تشبیه درآورده و موجب محدودیت باری تعالی خواهد شد؛ یکی وحدت عددی است و دیگری وحدت نوعی.

وَ أَمَّا الْوَجْهَانِ اللَّذَانِ يثْبُتَانِ فِيهِ فَقَوْلُ الْقَائِلِ هُوَ وَاحِدٌ لَيسَ لَهُ فِی الْأشياء شِبْهٌ كَذَلِکَ رَبُّنَا وَ قَوْلُ الْقَائِلِ إِنَّهُ عَزَّوَجَلَّ أَحَدِی الْمعنی يعْنِی بِهِ أَنَّهُ لَا ينْقَسِمُ فِی وُجُودٍ وَ لَا عَقْلٍ وَ لَا وَهْمٍ كَذَلِکَ رَبُّنَا عَزَّوَجَلَّ.

اما دو معنای دیگر از معانی چهارگانه وحدت که از اوصاف ثبوتی حضرت حق است و می توان حمل آن ها را بر خدای تعالی صادق دانست، یکی واحد و یگانگی است و دیگری احد و یکتایی.(1)

دوم: وحدت حقّه در نهج البلاغه

در نهج البلاغه - همان گونه که پیش تر گفته شد - بسیاری از معارف بلند توحیدی اسلام جمع آوری شده است؛ از آن جمله وحدت حقّه ذات

1- (1) آیت الله جوادی آملی توضیح مفصلی درباره این حدیث در تفسیر تسنیم دارند که در فهم این حدیث بسیار مفید است؛ ر. ک: تفسیر تسنیم، ج 8، ص 159.

باری تعالی است که مکرّر در چندین خطبه و کلام امیرالمؤمنین (علیه السلام) آمده است. شهید مطهری با آگاهی کامل از این امر و با تسلطِ کم نظیری که بر حکمت متعالیه داشتند، در این باره چنین می نویسد:

ملاصدرا از گفتار بلند امام علی بن ابی طالب (علیه السلام) در نهج البلاغه در باب وحدت باری تعالی، که وحدت عددی نیست، استفاده کرده و اصطلاح «وحدت حقه حقیقیه» را بر آن جعل کرده است.(1)

به قدری مسئله توحیدِ واجب تعالی در نهج البلاغه زیبا و مطابق با قرآن کریم بیان شده که حتی ابن ابی الحدیدِ معتزلی مذهب، در شرح برخی کلمات توحیدی حضرت، زبان به مدح گشاده و بیان توحید صحیح و اصولی را از فضایل آن حضرت نسبت به دیگران دانسته است:

واعلم أن التوحید و العدل و المباحث الشریفه الالهیه ما عرفت إلا من کلام هذا الرجل و أن کلام غیره من أکابر الصحابه لم یتضمن شیئا من ذلک أصلا و لا کانوا یتصوّرونه و لو تصوّروه لذکروه و هذه الفضیله عندی أعظم فضائله(2) ؛ بدان که توحید، عدل و مباحث شریفه الهی دیگر، از جمله معارفی هستند که به درستی شناخته نمی شوند، مگر در کلام این مرد (امیرالمؤمنین علی (علیه السلام) و همانا سخنان غیر او از بزرگان صحابه پیامبر (صلی الله علیه و آله)، نه تنها چیزی از معارف را در خود جای نداده اند، بلکه آن ها تصور چنین معارفی را نیز نداشته اند، وگرنه حتماً بیان می کردند، و این فضیلت از بزرگ ترین فضایل حضرت نزد من است.

حضرت امیر (علیه السلام) در روایتی، توحید خدای تعالی را چنین بیان می کنند:

1- (1) مجموعه آثار، ج 16، ص 399.
2- (2) شرح نهج البلاغه، ج 6، ص 346.

«الْأَحَدِ لَا بِتَأْوِيلِ عَدَد»(1) ؛ خداوند احد است و وحدت او احدی است، نه عددی. از این سخن به خوبی پی برده می شود که ذات مقدس پروردگار، کمیت نمی پذیرد و وقتی کمیت در او راه نداشت، محدودیت ندارد؛ این یعنی توحید محض که هیچ گونه شائبه شرک در آن برده نمی شود.

ایشان در سخنی دیگر به صراحت می فرمایند:

«وَاحِدٌ لَا بِعَدَدٍ»(2) ؛ او خدایی یگانه است، نه به شمارش؛ یعنی واحدی است که دوم برای او فرض نمی شود.

اثرپذیری حکمت متعالیه از قرآن و سنت در توحید ذاتی

همان گونه که در فصل دوم بیان شد، توحید و مراتب آن با الهام از قرآن و سنت، در حکمت متعالیه تحلیل و بررسی شده است. در این قسمت، برای نتیجه گیری این فصل باید به مقدارِ اثرپذیری حکمت متعالیه از قرآن و روایات در مسئله توحید ذاتی - پس از بررسی تفصیلی به این مسئله در حکمت متعالیه و قرآن و سنت - پرداخته شود.

در این فصل مشخص گردید که مباحث توحید ذاتی، که مهم ترین بحث پس از اثبات ذات واجب تعالی است، در حکمت متعالیه با نفی ترکیب درونی از ذات حق تعالی آغاز شد و متفرع بر آن، با نفی ترکیب بیرونی برای اثبات واحدیت ذات ادامه یافت. همان گونه که در اثنای این فصل گذشت، متأثر بودن حکمت متعالیه در توحید ذاتی از قرآن و سنت، از همان تقسیم توحید ذاتی به توحید احدی و واحدی شروع شد و تحلیلی که ملاصدرا و پیروان او از این دو قسم ارائه داده اند، کاملاً

1- (1) نهج البلاغه، خطبه 152، ص 138.
2- (2) همان، خطبه 185، ص 181.

مبتنی بر تحلیل قرآنی و روایی آن هاست. همین ادعا درباره اثبات توحید احدی و واحدی با انواع و اقسام ادله عقلی از سوی حکمت متعالیه نیز صادق است، چراکه ادله ای که بیان شد، یا خود آن ها مستقیم از قرآن و سنت اخذ شده بودند یا این که با توجه به گونه های اثرپذیری حکمت متعالیه از قرآن و سنت، به نوعی به آیات و روایات بازگشت دارند.

بنابراین، حکمت متعالیه سعی دارد توحید ذاتی حضرت حق را با استفاده از قرآن و سنت، هم تحلیل کرده و هم اثبات کند و به نظر می رسد، در این امر نسبت به اسلاف خود موفق تر بوده است. بدیهی است که این موفقیت، مرهون الهام گیری از منابع دینی است.

ص:153

ص:154

4- توحید صفاتی در حکمت متعالیه و اثرپذیری از قرآن و سنت

درآمد

پس از اثبات دو بُعد توحید ذاتی، یعنی احدیت و واحدیت، نوبت به صفات کمالیه حق تعالی و توحید صفاتی می رسد که محور بحث این فصل را تشکیل می دهند. پرسش های این فصل عبارتند از: رابطه ذات با صفات الهی چگونه است؟ توحید صفاتی در حکمت متعالیه چگونه طرح شده است؟ تأثیر قرآن و روایات در این دو بحث، بر حکمت متعالیه چه قدر است؟

قرآن و سنت و هم چنین عقل سلیم، پس از اثبات وجود حضرت حق و نیز احدیت و واحدیت او، اسمای حُسنا و صفات کمالی ای مانند: علم، قدرت، حیات و... را به خداوند نسبت می دهند. در این که خداوند متصف به این صفات کمالی می گردد، اختلاف چندانی میان علمای اسلامی وجود ندارد. آنچه محل بحث و گفت وگو واقع شده و اختلافاتی را به وجود آورده است، چگونگی دارا بودن و اتصاف به این صفات است.

ص:155

آیا صفات الهی عین ذاتند و در نتیجه، همگی یک جا و به یک امر، یعنی ذات الهی برمی گردند؟ پاسخ مثبت به این پرسش که از سوی متکلمان امامیه و بسیاری از حکما و فلاسفه ایراد شده است، در اصطلاح «توحید صفاتی» نامیده می شود. در صورتی که اگر پاسخ به پرسش مزبور منفی باشد، نتیجه این می شود که صفات کمالی الهی به ذات او برنمی گردند و در واقع، خارج از ذات بوده و صفات، متعدد و مختلف می شوند. ره آورد این نظریه «توحید صفاتی» نبوده، بلکه تعدد و اختلاف صفات الهی است، که این خود به دو نظریه منشعب می شود.

با وجود این، آرای سه گانه ای درباره رابطه ذات و صفات الهی به وجود می آید که درباره هر یک از آن ها در این فصل گفت وگو می کنیم؛ اما پیش از آن که به آن ها بپردازیم و دیدگاه حکمت متعالیه را روشن کرده و ادله اش را بیان کنیم، جهت تبیین درست و تحلیل بجا، لازم است موارد چندی بررسی شود.

معنای لغوی و اصطلاحی صفت

واژه «صفت» در لغت، از ریشه «وَصْف» است؛ «واو» آن حذف و به جای آن «تاء» در انتها افزوده شده و معنای آن «آراستن و نعت کردن» است. (1) برخی لغت شناسان، صفت را مانند اسم به معنای علامت و نشانه ای دانسته اند که با آن، مسمّا، نشانه گذاری می شود، با این تفاوت که صفت در نشانه بودن، به ویژگی خاصی مقید و محدود است.(2)

فیّومی، یکی از لغت شناسان معروف، معتقد است صفت، مصدر فعل

1- (1) ر. ک: تاج العروس، ج 12، ص 523.
2- (2) ر. ک: ابی هلال العسکری، معجم فروق اللغویه، ص 314.

«وَصَفَ» و مصدر دیگر آن «وَصْف» است. در لغت به معنای بیان و ابراز ویژگی های موجود در یک شیء، و هم به معنای حالت و چگونگی موجود در چیزی که نشان دهنده هیئت و هویت آن باشد، می آید.(1)

در اصطلاحِ علم کلام، مراد از صفات الهی، مفاهیمی اند که قائم به خود نیستند و از موصوف خویش - یعنی خداوند - جدایی نمی پذیرند.(2)

عبدالرزاق لاهیجی درباره اصطلاح «صفت» در علم کلام معتقد است، هر لفظی که بر ذات به اعتبار اتصافش به صفتی، دلالت کند و هر چه عَرَض و قائم به غیر است، آن صفت است.(3)

با توجه به مجموع تعریف هایی که متکلمان برای صفت ارائه داده اند، می توان گفت نزد آنان صفات، مفاهیم مشتقی اند که از وجود حقایقی در ذات موصوف یا نبود اموری در آن حکایت می کنند؛ مانند لفظ عالم، قادر، حی و غنی.(4)

صفت در اصطلاح فلاسفه در چند معنا استعمال می شود:

1. «فإن قیل: فما الصفه؟ فیقال: عرض حالّ فی الجوهر لا کالجزء منه»؛ صفت عرَضی است که در جوهر حلول می کند، اما جزء جوهر نیست.(5)

2. ملاعبدالله زنوزی، تحقیق کاملی در معنای صفت نزد فلاسفه و حکما انجام داده است که ما خلاصه آن را ذکر می کنیم:

«صفت» نزد فحص و برهان عبارت است از: معنای ناعتی که

1- (1) ر. ک: احمد بن محمد بن علی بن المُقری الفیّومی، المصباح المنیر، ج 2، ص 661.
2- (2) ر. ک: پژوهشکده تحقیقات اسلامی، فرهنگ شیعه، ص 320.
3- (3) ر. ک: گوهر مراد، ص 239.
4- (4) ر. ک: رابطه ذات و صفات الهی، ص 65.
5- (5) ر. ک: اخوان الصفا، رسائل اخوان الصفا و خلان الوفاء، ج 3، ص 385.

موجودیت آن از برای خود نباشد، خواه آن را موجودیتی سوای موجودیت موصوف باشد یا نباشد؛ به عبارت دیگر، صفتِ شیء عبارت است از: معنای ناعتی که انتزاع کرده شود از آن شیء بالذات یا بالعرض، و عنوان و حکایت باشد از برای آن؛ به عبارت سوم، صفت عبارت است از: معنای ناعتی که ثبوت فی نفسه اش عین ثبوت از برای موصوف باشد، خواه ثبوت فی نفسه آن عین ثبوت موصوف باشد و خواه غیر آن باشد.(1)

علامه طباطبائی (رحمه الله) صفت را چیزی می داند که بر معنایی از معانی دلالت کند که ذات، متصف به آن و متلبس به آن باشد، چه آن صفت عین ذات و چه غیر آن باشد.(2)

نتیجه این که، صفات الهی اموری حقیقی اند که منشأ اشتقاق اسمی از اسامی باری تعالی هستند؛ مثلاً «رحمت» صفتی است که منشأ اشتقاق اسم «رحیم» می باشد و «علم» صفتی است که منشأ اشتقاق اسم «علیم» گردیده است.

صفات الهی و فرق آن ها با صفات ممکنات

اتصاف صفات در ممکنات غالباً چنین است که ابتدا ذات بدون صفت است و سپس صفتی بر آن اضافه می شود:

وَ اللّهُ أَخْرَجَكُمْ مِنْ بُطُونِ أُمَّهاتِكُمْ لا تَعْلَمُونَ شَيْئاً وَ جَعَلَ لَكُمُ السَّمْعَ وَ الْأَبْصارَ وَ الْأَفْئِدَةَ لَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ (3) ؛ و خداوند شما را از شکم مادرانتان خارج کرد، در حالی که هیچ چیز نمی دانستید و برای شما، گوش، چشم و عقل قرار داد تا شکر نعمت او را به جا آورید.

1- (1) لمعات الهیه، ص 224.
2- (2) ر. ک: المیزان، ج 8، ص 461.
3- (3) نحل، آیه 78.

مثلاً همان گونه که در آیه مذکور آمده است، انسان در ابتدا جاهل است و علم ندارد، سپس درس خوانده و عالم می شود؛ یعنی صفتی به نام «علم» بر او افزوده می شود. هم چنین کسی که اراده کاری را ندارد، باید اراده کند تا «مرید» به شمار آید. در این گونه موارد، ذاتی وجود دارد که این ویژگی را نداشته، اما بعد از آن به مرور زمان به او چنین ویژگی ای اضافه می شود.

اما صفات خداوند چنین نیستند، بلکه اتصاف خداوند به این صفات از آن جهت است که او آن چنان ذاتی است که همه این کمالات را یک جا دارد. در تحلیل این امر چنین گفته می شود: عقل ما مفهوم های کمالی (مانند: علم، اراده و...) را پیش تر از جای دیگری گرفته و از آن جهت که می بیند کمالی نیست که خدا آن را نداشته باشد، می گوید: خداوند این کمال را دارد.

علامه طباطبائی (رحمه الله) معتقد است، هر چه جهت نقص و نیاز در آن باشد، آن را از خدای تعالی نفی کرده و در مقابل، هر چه جهت کمال در آن وجود دارد، برای آن ذات متعالی اثبات می کنیم؛ مثلاً وقتی فقر را از ساحت او نفی می کنیم، برگشت این نفی به اثبات غنی بودن برای اوست، و نفی ذلت، عجز و جهل اثبات عزت، قدرت و علم است و هم چنین دیگر صفات و جهات نقص.

ایشان در اثبات صفات کمالیه برای ذات خداوند و فرق آن ها نسبت به صفات ممکنات می نویسد:

صفات کمال را که برای او اثبات می کنیم، از قبیل حیات، قدرت، علم و امثال آن، این گونه صفات را ما از راه اذعان به مالکیت او، نسبت به جمیع کمالات ثابته در دار وجود اثبات

می کنیم. چیزی که هست، این صفات در دار وجود ملازم با جهاتی از نقص و حاجت است و ما این جهات، نقص و حاجت را از خدای تعالی نفی می کنیم؛ مثلاً علم در ما آدمیان عبارت است از احاطه حضوری به معلوم از راه عکس گرفتن با ابزار بدنی از خارج، ولی در خدای تعالی عبارت است از احاطه حضوری، و اما این که از راه عکس گرفتن از خارج باشد تا محتاج باشد به دستگاه مادی بدنی و بینایی و این که موجود خارجی قبل از علم وجود داشته باشد، از آن جایی که جهت نقص است، ما آن را از خدای تعالی نفی می کنیم، چون او منزه از جهات نقص است.(1)

تفاوت صفت و اسم

درباره خداوند، پس از ذات مقدسش دو تعبیر دیگر نیز به کار برده می شود؛ یکی عبارت صفت و دیگری اسم. بیان تفاوت این دو، از نگاه حکیمان حکمت متعالیه، در تحلیل درست از توحید صفاتی نقش بسزایی دارد. گذشته از تفاوت های لغوی میان صفت و اسم، این مسئله را از نظر ملاصدرا و پیروان او بررسی می کنیم.

ملاصدرا در آثار گوناگونش، از فرق میان اسم و صفت سخن گفته است؛ در اسفار به تفصیل این مسئله را مطرح کرده و هم چنین در مفاتیح الغیب، الشواهد الربوبیه و المظاهر الالهیه، مختصر بحثی در این موضوع آورده است.(2)

صدرالمتألهین در مفاتیح الغیب می نویسد:

1- (1) المیزان، ج 8، ص 459.
2- (2) ر. ک: الحکمه المتعالیه، ج 6، ص 281؛ مفاتیح الغیب، ص 405؛ الشواهد الربوبیه، ص 166؛ المظاهر الالهیه، ص 36.

الفرق بین الاسم و الصفه فی اعتبار العقل کالفرق بین المرکب و البسیط فی الخارج إذ مفهوم الذات معتبر فی مفهوم الاسم و لیس بداخل فی الصفه لانها مجرد الامر العارض أو کالفرق بین اللابشرط شیء و بشرط لا شیء إذ قد یراد من الصفه معنی لایحمل علی الذات و یقال له العرض و یراد من الاسم معنی یصح أن یحمل علی الذات و یقال له العرضی فیکونان متحدین بالذات متغایرین بالاعتبار(1) ؛ فرق بین اسم و صفت در اعتبار عقلی، مانند فرق بین مرکب و بسیط در خارج است، چون مفهوم ذات در مفهوم اسم اعتبار شده، ولی داخل در صفت نیست، زیرا آن تنها یک امر عارضی است؛ و یا فرق آن دو، مانند فرق بین لابشرط شیء و بشرط لاشیء است، چون مقصود از صفت معنایی است که حمل بر ذات نگردد و بدان عرَض گفته می شود، و مراد از اسم معنایی است که بتوان آن را بر ذات حمل کرد که بدان عرَضی گفته می شود؛ لذا هر دو در ذات متحد و یکی بوده و در اعتبار، مغایرت و جدایی دارند.

نتیجه گفتار ملاصدرا در این باره این است که: اسم عبارت است از ذات همراه با تعینی از تعینات و کمالی از کمالات، اما صفت عبارت از خود تعین و کمال است.

ملاهادی سبزواری (رحمه الله) نیز همین نظر را دارد و در کتاب ارزش مند اسرار الحکم می نویسد:

بدان که فرق میان اسم و صفت آن است که اسم «مشتق» است، چون: علیم و قدیر و غیرهما و صفت، مبدأ اشتقاق است، چون: علم، قدرت و مانند این؛ پس مفهوم اسم، مثل «مرکب» است و مفهوم صفت «بسیط». (2)

1- (1) مفاتیح الغیب، ص 405.
2- (2) ملاهادی سبزواری، اسرار الحکم، ص 126.

در خاتمه این بحث، کلام تام و کاملی از آیت الله جوادی آملی نقل می شود تا تفاوت اسم و صفت به خوبی شناخته شود:

اسم با صفت تفاوت حقیقی ندارد، جز این که اصطلاحاً صفت به چیزی گفته می شود که دلالت بر معنا و تعین می کند که ذات، متصف و متلبّس به آن معنا و تعین می شود، اما اسم، چیزی است که دلالت بر ذاتِ متصف به آن صفت و تعین می کند؛ بنابراین، حیات، علم، قدرت، اراده و مانند آن صفت شمرده می شود، اما حی، عالم، قادر، مرید و... اسم به شمار می آید.(1)

در مبحث توحید صفاتی، باید رابطه صفات با ذات الهی بررسی گردد. پس محل بحث، خودِ صفات حق تعالی می باشد؛ مثلاً رابطه علم با ذات چگونه است؟ رابطه قدرت با ذات به چه صورتی است؟ و همین طور صفات دیگر باری تعالی.

معانی توحید صفاتی

توحید صفاتی، اصطلاح معروف و مشهوری دارد که پیش تر آن را ذکر کردیم. در این جا نیز بار دیگر آن را با عبارتی متفاوت، بازگو می کنیم:

1. توحید صفاتی، یعنی صفات خدا عین ذات اوست و در خارج، ذات و صفات به یک وجود موجودند، هم چنان که خود صفات هم عین یکدیگرند؛ یعنی قدرت عین علم، علم عین حیات، حیات عین اراده و همه عین همند. طبق این تعریف نباید گفت: خدا کامل است، بلکه او عین کمال است و نیز این که عادل است، بلکه عین عدل است، حکیم است، بلکه عین حکمت است و... و صفات او همه یکی هستند و متعدد نیستند.

1- (1) عبدالله جوادی آملی، ادب فنای مقربان، ج 3، ص 146.

این برخلاف اوصاف اشیا و انسان است، چراکه در آن ها وصف، جدای از موصوف بوده و جزء ذات آن ها نیست؛ مثلاً دیواری سفید را اگر در نظر بگیریم، دیوار همان سفیدی نیست، بلکه سفیدی عارض بر او شده است. همین طور است انسانِ عالم؛ علم جدای از او بوده و جزء ذات او نیست، زیرا ممکن است همین انسان عالِم به طور اتفاقی، علمش را از دست بدهد.

تعریف و توضیح شهید مطهری درباره توحید صفاتی، مسئله را واضح تر خواهد کرد:

توحید صفاتی، یعنی درک و شناسایی ذات حق به یگانگی عینی با صفات و یگانگی صفات با یکدیگر... و توحید صفاتی به معنای نفی هرگونه کثرت و ترکیب از ذات خداست. ذات خدا در عین این که به اوصاف کمالیه جمال و جلال متصف است، دارای جنبه های عینی نیست و الّا لازم می آید که محدود باشد و چون ذات خدا نامحدود است، صفات او هم نامحدود است. (1)

فهم و درک حقیقت توحید صفاتی، قدری دشوار به نظر می رسد؛ لذا از باب تشبیه معقول به محسوس، مثالِ ملامهدی نراقی (رحمه الله) بیان می شود. از نظر او، موجودات در مراتب وجود و صفات، سه قسمند:

الف) صفات، زاید بر ذات شیء باشد و غیر آن شیء، سبب حصول صفات برای آن شده باشد؛ مانند روشنی زمین که غیر از زمین است و سبب روشنی آن نیز زمین نیست.

ب) صفات، زاید بر ذات باشد و خود ذات سبب باشد؛ مانند روشنایی برای آتش و خورشید که وصف، زاید بر ذات آن هاست، اما سبب حصول آن خود آتش و خورشیدند.

1- (1) مجموعه آثار، ج 2، ص 101.

ج) صفات و ذات، عین هم باشند و در اتصاف ذات به آن صفات، به چیز دیگری احتیاج نباشد؛ مانند وصف روشن بودن برای روشنایی که عین یکدیگرند و هرگز روشنی از ذات خود جدا نمی شود.(1)

با اندکی دقت به این نتیجه می رسیم که توحید صفاتی، دو محور اساسی را در بر می گیرد. پس با اثبات توحید صفاتی، دو مسئله مهم حل خواهد شد: اولاً، صفات خدا با ذات او یکی است و هیچ گونه دوگانگی میان آن دو نبوده و هرگز صفات او زاید و عارض بر ذاتش نیست؛ و ثانیاً، صفات خدا نیز یکی هستند؛ یعنی میان حیات، قدرت و علم هیچ گونه تعددی نیست؛ تفاوت آن ها تنها مفهومی است، نه تغایر وجودی. پس علم او، عین قدرت اوست و برعکس.

2. برخی علمای معاصر، معنای دیگری علاوه بر معنای مشهور، برای توحید صفاتی ذکر کرده اند. ایشان معتقدند، مراد از توحید صفاتی این است که همان گونه که ذات خدا بی همتا، بی نظیر و یکتاست، صفات خدا نیز همانند و نظیر ندارد و خداوند در صفاتش نیز یکتا و واحد است.(2)

اقوال و انظار در توحید صفاتی

اشاره

همان گونه که بارها گفته شد، توحید صفاتی به مسئله رابطه ذات مقدس پروردگار با صفات آن وجود مقدس برمی گردد؛ بنابراین، معتقد بودن به توحید صفاتی، یعنی عدم زیادت صفات باری تعالی بر ذات مقدس او، و برقراری عینیت خارجی میان صفات و ذات از سویی و صفات با یکدیگر از سوی دیگر.

1- (1) ر. ک: ملامحمدمهدی نراقی، أنیس الموحدین، ص 66.
2- (2) ر. ک: لطف الله صافی گلپایگانی، الهیات در نهج البلاغه، ص 181.

اما اگر قولی برخلاف این، میان مسلمین مطرح شده باشد، سر از شرک درآورده و راهی به توحیدِ ناب نخواهد داشت. جهت این که به اهمیت مسئله در حکمت متعالیه و مقدار متأثر بودنش از قرآن و سنت پی برده شود، نگاه به اقوال دیگر در مسئله رابطه ذات با صفات، خالی از لطف نخواهد بود.

1- معتزله

فرقه معتزله، یکی از فرقه های کلامی اهل سنت است که به پیشوایی واصل بن عطا در تاریخ علم کلام، مشهور و معروف شده اند. شهرستانی در الملل و النحل، علت نام گذاری آنان را به معتزله از سوی مورخان مشهور، کناره گیری واصل بن عطا از درس حسن بصری به دلیل مخالفت با نظر استاد درباره مؤمن و کافر ندانستن مرتکبِ گناه کبیره و جایگاه او را میان این دو دانستن، می داند.(1)

به معتزله نسبت داده شده که آن ها در مسئله رابطه ذات با صفاتِ واجب تعالی، به نظریه نیابت قائل شده اند؛ یعنی ذات واجب الوجود نایب از صفات است، به این معنا که آثاری که بر غیر واجب الوجود مترتب شود به توسط صفات، بر ذات واجب الوجود مترتب شود بدون توسط صفات. و از این جهت است که در صفات واجب گویند: «خذ الغایات و دع المبادی»؛ مثلاً اگر گوییم: واجب الوجود رحیم است، مقصود اثبات صفت «رحمت» که به معنای «رقّت قلب» است، برای او نیست، زیرا منافی با وجوب وجود است، بلکه مراد اثبات اثر و غایت رحمت است؛ یعنی با بندگانش از روی لطف، معامله رحیم با مرحوم می کند. و مثلاً

1- (1) ر. ک: محمد عبدالکریم بن أبی بکر أحمد شهرستانی، الملل و النحل، ج 1، ص 38.

مقصود از صفت «علم»، اثبات صورت ذهنیه نیست، بلکه اثبات اثرِ آن است که انکشاف اشیاست نزد واجب الوجود.(1)

عباد بن سلیمان، از معتزلی های معروف و مشهور، درباره رابطه صفات با ذات الهی چنین می نویسد:

هو عالم قادر حی و لا اثبت له علما و لا قدره و لا حیاه و لا اثبت سمعا و لا اثبت بصرا و اقول: هو عالم لا بعلم و قادر لا بقدره حی لا بحیاه و سمیع لا بسمع(2) ؛ او دانا، توانا و زنده است، اما مرا یارای آن نیست که دانایی، قدرت و حیات را برای او ثابت کنم و نیز نمی توانم بینایی و شنوایی را برای او ثابت کنم. من می گویم: او داناست نه با دانایی، تواناست نه با توانایی، زنده است نه با زندگی و شنواست نه با شنوایی.

معتزله برای این قول و نظرشان، دلایلی نیز اقامه کرده اند که فخررازی آن ادله را در کتاب المطالب العالیه گرد آورده است.(3)

شایان ذکر است، اقوال دیگری هم منتسب به معتزله است(4) که از ذکر آن ها خودداری می شود، زیرا مشهورترین نظریه درباره معتزله، همین قول به نیابت است که به آن ها منتسب شده است.

2- اشاعره

اشاعره، که همان پیروان و اتباع شیخ ابوالحسن اشعری هستند، معتقدند ذات حق متصف به صفاتی، از قبیل: علم، قدرت، حیات، اراده، کلام، سمع و بصر است، اما این صفات را اموری زاید بر ذات می دانند؛

1- (1) ر. ک: عبدالرحمن جامی، الدُّره الفاخره فی تحقیق مذهب الصوفیه و المتکلمین و الحکماء المتقدمین، ص 167.
2- (2) ابوالحسن اشعری، مقالات الاسلامیین و اختلاف المصلین، ص 165 و 166.
3- (3) ر. ک: فخرالدین محمد بن عمر رازی، المطالب العالیه من العلم الالهی، ج 3، ص 228-230.
4- (4) جهت بررسی این اقوال، ر. ک: رابطه ذات و صفات الهی، ص 158.

مانند سیاهی نسبت به جسم؛ یعنی چنانچه جسم موصوف است به صفت «سواد» و سواد امری است زاید بر نفس جسمیت، هم چنین واجب الوجود متصف است به صفات کمال، و آن صفات اموری اند زاید بر نفس ذات وی و به ملاحظه این که بودنِ واجب الوجود محلّ از برای حوادث، لازم نیاید، این صفات زایده را قدیم می دانند و قائل به قدمای ثمانیه اند.

قاضی عضدالدین ایجی، نظریه اشاعره را در باب رابطه ذات و صفات الهی چنین گزارش می دهد:

ذهبت الاشاعره الی أنّ له صفات زایده فهو عالم بعلم، قادر بقادره، مرید بإراده و علی هذا(1) ؛ عقیده اشاعره درباره صفات الهی این است که آن ها را زاید بر ذات می دانند؛ بنابراین او عالم است به علم زاید بر ذات، قادر است به قدرت زاید، مرید است به اراده زاید و همین طور دیگر صفات او.

تفتازانی، یکی دیگر از اشعری مسلکان است که بر اتفاق نظر اشاعره در این که صفات حق تعالی عین ذات او نیستند و صفات عین یکدیگر نیز نمی باشند، تأکید می کند و بر این باور است که برای پرهیز از تعدد قدما، باید خداوند را با صفاتش قدیم دانست.(2)

فخر رازی در یکی از آثارش، هشت دلیل بر زیادت صفات خداوند بر ذاتش اقامه کرده است؛ از جمله در دلیل اولش می گوید: اگر علم، عین ذات واجب تعالی باشد، با نقض علم، وجود هم باید نقض شود، یا وقتی وجود نقض می شود، علم هم باید نقض شود، در حالی که چنین نیست؛ یعنی با نقض یکی از آن ها دیگری نقض نمی شود.(3)

1- (1) قاضی عبدالرحمن بن احمد ایجی، المواقف فی علم الکلام، ص 279.
2- (2) ر. ک: مسعود بن عمر بن عبدالله (سعدالدین تفتازانی)، شرح المقاصد، ج 3، ص 52.
3- (3) ر. ک: المطالب العالیه من العلم الالهی، ج 3، ص 143.

فرقه های دیگری چون: ماتریدیه، طحاویه و کرّامیه نیز دیدگاهی نزدیک به اشاعره دارند که به خاطر خارج شدن از موضوع، به آن ها پرداخته نشد. (1)

3- متکلمان امامیه

از گذشته تا به حال، عقیده همه متکلمان امامیه این بود که صفات ثبوتی ذاتی واجب تعالی، زاید بر ذات او نیستند، بلکه عین ذات او هستند، اما مفاهیم صفات، متغایر بوده و معانی متفاوتی دارند؛ البته از نظر مصداق، وحدت مصداقی دارند؛ یعنی مصداق ذات و صفات، حقیقت واحد بسیط خداوند است. متکلمان امامیه از این آموزه به عینیت صفات با ذات یاد کرده و آن را توحید صفاتی می دانند.

عبدالرزاق لاهیجی، مذهب متکلمان امامیه را این چنین گزارش کرده است:

بدان که مذهب جمیع حکما و متکلمان امامیه بأجمعهم، و ثابت و محقق در کلمات و احادیث امیرالمؤمنین و دیگر ائمه معصومان - صلوات اللّه و سلامه علیه و علیهم اجمعین - آن است که در واجب تعالی صفت مقابل ذات، یعنی عرض و معنایی که قائم باشد به ذاتِ واجب تعالی و ذاتِ واجب تعالی موضوع و محلّ آن باشد، متحقق نیست، بلکه صفات واجب تعالی عین ذات اوست، چنان که وجود، عین ذات اوست.(2)

4- مشهور فلاسفه و حکما

دیدگاه مشهور(3) نزد فلاسفه، در باب توحید صفاتی، همان نظریه

1- (1) ر. ک: رابطه ذات و صفات الهی، ص 323-339.
2- (2) گوهر مراد، ص 241.
3- (3) در این زمینه، دیدگاه های غیرمشهوری نیز وجود دارد. ر. ک: رابطه ذات و صفات الهی، ص 441.

متکلمان امامیه است که صفات الهی در عالم واقع و خارج، عین یکدیگرند و صفات، زاید بر ذات نیستند و وجود صفات همان وجود ذات است؛ یعنی مصداقاً و عیناً هیچ گونه تعدد و تکثری میانشان نیست؛ قدرت پروردگار همان ذات اوست و علم و حیات او همان وجود نامتناهی اوست. اما مفاهیم صفات با یکدیگر و با ذات، متفاوت و مختلفند؛ مفهوم علم، قدرت، اراده و حیات با یکدیگر مغایرند و همه آن ها با مفهوم ذات تفاوت دارند.

جامی در الدره الفاخره درباره دیدگاه مشهور حکما چنین می گوید:

و تحقیق مذهب حکما این است که نفی صفات از حق نکنند و ذات را نایب از صفات ندانند، بلکه صفات کمالیه را تماماً برای ذات حق ثابت کنند، ولی زاید بر ذات وی ندانند، بلکه گویند: ذات او عین حقیقت کلّ صفات است بوحده و بساطت، نه به نحو ترکیب؛ یعنی کلّه علم و کلّه قدره و کلّه حیاه و کذا فی سائر الصّفات.(1)

ابن سینا یکی از فیلسوفانی است که به عینیت مصداقی صفات با ذات الهی و هم چنین عینیت هر یک از صفات با یکدیگر، قائل بوده است؛ البته برخی از سخنان او به عینیت مفهومی صفات نسبت به یکدیگر نیز ظهور دارند. او در بیان اتحاد مصداقی و مفهومی صفت «اراده» با «علم» چنین می گوید:

فواجب الوجود لیست إرادته مغایره الذات لعلمه و لا مغایره المفهوم لعلمه، فقد بینا أن العلم الذی له بعینه هو الاراده التی له(2) ؛ اراده واجب الوجود با علم او، تغایر ذاتی و مفهومی ندارد و هر یک از علم و اراده، عین ذات واجبند.

شیخ اشراق نیز در این زمینه چنین می گوید:

1- (1) الدره الفاخره، ص 168.
2- (2) الالهیات من کتاب الشفاء، ص 394.

فثبت انّ نور الانوار مجرّد عمّا سواء و لاینضمّ الیه شیء ما... فنور الانوار حیاته و علمه بذاته لا یزید علی ذاته.(1)

عبارت وی، در ذاتی بودن صفات واجب نسبت به ذات، صراحت دارد. او بیان می کند که ذات نورالانوار از هر گونه ضمیمه و انضمام غیر به او منزه است، و علم و حیات او همان ذات اوست و چیزی زاید بر ذات او نیست.

5- دیدگاه حکمت متعالیه

دیدگاه غالب فلاسفه و حکما، یعنی عینیت صفات با ذات، همراه با ترقی و پیشرفت فلسفه اسلامی به سیر خود ادامه می داد و روز به روز بر غنای این نظریه از جهت استحکام افزوده می شد، تا این که حکمت متعالیه که میوه رشدیافته فلسفه اسلامی به شمار می آید، بروز و ظهور یافت. هم زمان با رشد و تعالی حکمت متعالیه، بر کمال نظریه عینیت نیز افزوده شده است. این نظریه در چارچوب حکمت متعالیه و بر اساس اصول و قواعد آن، به عنوان تنها نظریه مقبول و تبیین کننده رابطه ذات و صفات مستدل گردیده است. جهت روشن شدن محل نزاع و هم چنین تبیین درست مسئله از نگاه حکمت متعالیه، بیان چند مسئله لازم و ضروری به نظر می رسد. ابتدا به اقسام صفات از نظر صدرائیان پرداخته تا در نهایت مشخص شود که کدام قسم از صفات، محل نزاع بوده و از نظر حکمت متعالیه، نظریه عینیت درباره آن ها جاری می گردد.(2)

1- (1) مجموعه مصنفات شیخ اشراق، ج 2، ص 124.
2- (2) شاید این پرسش به ذهن آید که: چرا برخی بحث ها، مثل اقسام صفات و ادله توحید صفاتی، پیش از اقوال درباره توحید صفاتی مطرح نشد؟ در پاسخ متذکر می شویم که مسئله ما در این فصل «توحید صفاتی در حکمت متعالیه» است. گرچه بعضی بحث ها در مکاتب فلسفی دیگر نیز مطرح است، پرداختن به همه آن ها خروج از موضوع و مستلزم مجال و مقال دیگری است.

تقسیم صفات الهی در حکمت متعالیه

اشاره

حکمای حکمت متعالیه با اعتبارات مختلف، تقسیم های گوناگونی از صفات الهی ارائه داده اند. در هر تقسیمی، معیار و ملاک خاصی مورد توجه بوده و بر اساس آن، تقسیم بندی شکل گرفته است؛ برخی صفات، متضمن تسبیح و تقدیس واجب الوجود است (صفات سلبیه) و برخی حاکی از حسن و کمال برای او (صفات ثبوتیه)؛ از سویی بعضی صفات، از مقام ذات انتزاع شده (صفات ذاتیه) و بعضی دیگر از مقام فعل واجب تعالی (صفات فعلیه).

اقسام صفات باری تعالی نزد حکمای صدرایی عبارتند از:

1- تقسیم صفات به اعتبار جمال و جلال

اشاره

به اعتبار این که کدام صفات در ذات واجب تعالی وجود دارند و کدام صفات را باید از ذات واجب تعالی نفی کرد، صفات را به «جمالیه» و «جلالیه» تقسیم کرده اند. این تقسیم علاوه بر این که منشأ عقلی دارد، طبق گفتارِ صدرالمتألهین، در کتاب الهی نیز به آن ها اشاره شده است:

الصفه إما إیجابیه ثبوتیه و إما سلبیه تقدیسیه و قد عبّر الکتاب عن هاتین بقوله: تَبارَکَ اسْمُ رَبِّکَ ذِی الْجَلالِ وَ الْإِکْرامِ (1) فصفه الجلال ما جلت ذاته عن مشابهه الغیر و صفه الاکرام ما تکرمت ذاته بها و تجمل(2) ؛ صفت یا ایجابی ثبوتی است و یا سلبی تقدیسی. کتاب الهی از آن دو، چنین تعبیر فرموده که: «بزرگ است نام پروردگارت که دارای جلال و ارجمندی است.» پس صفت جلال چیزی است که ذاتش را از مشابهت با غیر، برتر می دارد و صفتِ اکرام (ارجمندی) چیزی است که ذات او بدان کرامت، ارجمندی و جمال می یابد.

1- (1) الرحمن، آیه 78.
2- (2) الحکمه المتعالیه، ج 6، ص 118.

طبق این اعتبار، صفات حق تعالی به دو قسمِ «ثبوتیه» و «سلبیه» تقسیم می شوند.

الف) صفات ثبوتیه

اشاره

صفات ثبوتیه، تعبیری دیگر از صفات جمالیه است. آیت الله جوادی آملی در تعریف این دسته از صفات می نویسد:

اوصافی که حاکی از کمالات نامحدود خداست و تجمل و کرامت ذات به آن هاست، صفات ثبوتی است، که گاهی از آن ها به صفات جمال و کمال هم یاد می شود.(1)

علم، قدرت و حیات از اوصاف ثبوتیه به شمار می روند. ملاصدرا صفات ثبوتیه را دو قسم می داند:

تنقسم إلی حقیقیه کالعلم و الحیاه و إضافیه کالخالقیه و الرازقیه و التقدم و العلیه(2) ؛ صفات ثبوتیه به دو قسمِ ثبوتیهه حقیقیه مانند: علم و حیات، و ثبوتیه اضافیه مانند: خالقیت، رازقیت، تقدم و علیت، تقسیم می شوند.

یکم: ثبوتیه حقیقیه

این قسم از صفات، در مقابل صفات ثبوتیه اضافیه قرار دارند و در مفهوم آن ها اضافه و نسبتی وجود ندارد؛ مثل حیات و علم. صدرالمتألهین درباره بازگشت صفات ثبوتیه حقیقیه می گوید:

جمیع الحقیقیات ترجع إلی وجوب الوجود أعنی الوجود المتأکد(3) ؛ همه صفات ثبوتیه حقیقیه به وجوب وجود، یعنی همان وجود مأکّد، بازگشت می کنند.

1- (1) توحید در قرآن، ص 253.

2- (2) الحکمه المتعالیه، ج 6، ص 118.
3- (3) همان، ص 119.

دلیل این مطلب، عینیت صفات حقیقی با ذات واجب است، چون اگر زاید بر ذات باشند، تعدد و تکثر در ذات لازم می آید.

این قسم نیز به اعتبار این که اضافه عارض شود یا نشود، به دو بخش تقسیم شده است:(1)

محضه

در تعریفش گفته اند: حقیقیه محضه آن است که اضافه در مفهومش معتبر نباشد و عارض او نیز نشود، و بالجمله تحقق صفت و ترتب اثر، هیچ کدام موقوف به تحقق چیزی دیگر که مضایف صفت باشد، نیست؛ مثل حیات.

ذات الاضافه

حقیقیه ذات الاضافه، مثل عالمیت و قادریت، آن است که اضافه در مفهومش معتبر نباشد، اما عارِض او شود و بالجمله تحققش موقوف نباشد و ترتب اثر موقوف باشد؛ مثلاً عالِمیت، بودن شیء است به حیثیتی که اگر چیزی دانستنی باشد او آن را بداند. پس می تواند که عالم موجود باشد و معلوم موجود نباشد. پس بودن به حیثیت مذکور، مستلزم وجود چیزی که مضایف او باشد، نیست و چون معلوم موجود شود میان عالم و معلوم، اضافه متحقق خواهد شد.

دوم: ثبوتیه اضافیه

در تعریف این قسم، که به آن اضافیه محضه نیز اطلاق می شود، آمده: مفهومش، مفهومی باشد اضافی و بالجمله تحقق صفت و ترتّب اثر، هر دو موقوف باشند به تحقق چیزی دیگر که مضایف صفت باشد؛ مثل خالقیت و رازقیت.

1- (1) ر. ک: گوهر مراد، ص 246؛ شرح المنظومه، ج 3، ص 541-544؛ نهایه الحکمه، ص 345.

ملاصدرا، بازگشت همه صفات ثبوتیه اضافیه حق تعالی را به «قیومیت» او می داند:

جمیع الاضافیات ترجع إلی إضافه واحده هی إضافه القیومیه هکذا حقق المقام و إلا فیؤدی إلی انثلام الوحده و تطرق الکثره إلی ذاته الاحدیه تعالی الله عن ذلک علوا کبیرا(1) ؛ همه صفات اضافی به یک اضافه، یعنی قیومیت باز می گردند. و اگر چنین نباشد، وحدت و بساطت حق تعالی از میان رفته و کثرت در آن راه می یابد.

ب) صفات سلبیه

صفات سلبی یا جلال، آن دسته از صفاتی اند که ذات خداوند را از هر نقص و عیبی پیراسته می سازند، و این صفات هر گونه نقص، کمبود، نیاز و محدودیتی را از واجب تعالی نفی و سلب می کنند؛ مثل این که می گوییم: او جسم نیست، جوهر نیست، فقیر نیست و....

ملاصدرا درباره این قسم می گوید:

سلوب عن النقائص و الاعدام و جمیعها یرجع إلی سلب واحد هو سلب الامکان عنه تعالی.(2)

به اعتقاد ملاصدرا، همه اوصاف سلبی که مسلوب آن ها نقص و عدم است، به یک نقص و عدم بازمی گردند و آن، سلبِ امکان از واجب تعالی است. دلیل این امر این است که همه نقص ها و عدم ها به امکان برمی گردد و شیءِ ممکن است که یا معدوم است و یا موجود ناقص و اگر وجود شیء به نحو امکان نباشد، عدم و نقص در او راه ندارد.

1- (1) الحکمه المتعالیه، ج 6، ص 119.
2- (2) الحکمه المتعالیه، ج 6، ص 118.

2- تقسیم صفات به اعتبار ذات و فعل

اشاره

به اعتبار این که صفات حق تعالی، ذاتی موصوف خود هستند و یا از فعل او انتزاع می شوند، به دو قسمِ صفات ذاتی و فعلی تقسیم می شوند. این تقسیم به صفات ثبوتی اختصاص ندارد و صفات سلبی را نیز در بر می گیرد(1) ؛ از این رو، این قسم را جداگانه ذکر کردیم.

الف) صفات ذاتیه

در تعریف صفات ذات، ضابطه های گوناگونی بیان شده است؛ گاه گفته می شود: صفتی است که منشأ آن، تنها ملاحظه ذات خدا بدون دخالت و ملاحظه غیر باشد و زمانی گفته می شود: صفتی است که همیشه مقابل آن صفت، از خدا نفی می شود؛ مانند حیات، قدرت و علم که ضد آن ها موت، عجز و جهل، از صفات سلبی خداست.(2)

ب) صفات فعلیه

صفاتی را که از مقام فعل خدای سبحان انتزاع می شود «صفت فعل» می گویند. همان گونه که از تحلیل مفهوم صفت فعل برمی آید، در انتزاع چنین اوصافی غیر از ذات خدا، چیز دیگری نیز دخیل است، اما چون هیچ موجودی در جهانِ امکان نیست جز این که فعل خداست، صفات فعلی از فعل خودِ خدا منتزع می شود؛ بنابراین، صفات فعلی خدا، اوصافی کمالی است که از نوعی نسبت و اضافه بین خدا و مخلوقات او حکایت دارد؛ مانند خالق، مدبّر و رازق.(3)

1- (1) ر. ک: رابطه ذات و صفات الهی، ص 127.
2- (2) ر. ک: توحید در قرآن، ص 290.
3- (3) ر. ک: همان، ص 291.

کدام صفات عین ذاتند؟

پس از بیان انواع و اقسام صفات الهی، جای این پرسش است که: آیا همه اقسام صفات باری تعالی، محلّ نزاع در توحید صفاتی اند، یا این که این مسئله فقط به برخی از اقسام صفات مربوط است؟

صفات سلبیه قطعاً نمی توانند عین ذات واجب تعالی باشند، زیرا اگر معنای عدمی یا سلبی جزء ذات او باشد، در ذات جهت عدمی پیدا خواهد شد، در صورتی که واجب الوجود در جمیع جهات، کامل بوده و وجود شدید غیرمحدود و غیرمتناهی است.(1) پس عینیت در قسم دیگر، یعنی صفات ثبوتیه جاری خواهد بود؛ اما آیا در همه اقسام صفات ثبوتیه، عینیت با ذات برقرار است؟

درباره صفات اضافیه محضه همه معتقدند، اموری اعتباری اند که از مقام مقایسه ذات با امور دیگر انتزاع می شوند؛ لذا این قسم عین ذات واجب تعالی نیستند. صفات فعلیه نیز از مقام فعل حق انتزاع می شوند و زاید بر ذات حقند:

إن الحقیقیه من صفاته بشعبتیها هی عین ذاته(2)

آنچه عین است در واجب، صفات حقیقیه است بر دو وجه؛ یعنی دو قسم صفات حقیقیه (حقیقیه محضه و حقیقیه ذات الاضافه) عین ذات واجبند.

عینیت صفات با یکدیگر

پیش تر اشاره شد که مفاد توحید صفاتی علاوه بر عینیت صفات با ذات الهی، عینیت مصداقی خود صفات نیز می باشد.

1- (1) ر. ک: سیدعبدالغنی اردبیلی، تقریرات فلسفه امام خمینی (شرح منظومه)، ج 2، ص 115.
2- (2) شرح المنظومه، ج 3، ص 545.

ملاصدرا پس از انتساب قولِ اتحاد مفهومی صفات واجب تعالی با یکدیگر، به برخی از عقلای مدقّقین و ردّ این قول، می گوید:

حقیقت این است که صفات متکثر کمالی، تمامشان موجودِ به وجود ذات احدی و یگانه اند؛ یعنی این که ذات او در وجود از صفتش متمایز و جدا نیست، به گونه ای که هر یک از آن ها بر حدّ خودش شخصی باشد، و هیچ صفتی از او، از صفت دیگر او متمایز و جدا نیستند، بلکه او به نفس ذات خودش قادر است و به عین ذات خودش عالِم است.(1)

ملاهادی سبزواری نیز درباره اتحاد صفات حق تعالی چنین سروده است:

و اتحدت فی الذات لا مفهوما ککونک المقدور و المعلوما(2)

امام خمینی (رحمه الله) در شرح این بیت چنین می فرمایند:

بعد از آن که ثابت شد اوصاف حقیقیه محضه و اوصاف حقیقیه ذات الاضافه عین ذات است، دیگر احتیاجی به اثبات این مطلب که تمام اوصاف با یکدیگر متحدند نیست، زیرا چنان که گفتیم، ذات بسیط است و هر وصفی که با ذات متحد گشته و عین او باشد، با وصف دیگری که او نیز با ذات متحد بوده و عین اوست، متحد خواهد بود و این معنا مناط انتاج شکل اول است که باید حد وسط وصفی باشد که برای اصغر ثابت باشد و همان وصف برای اکبر هم ثابت باشد. قهراً وصفی که برای دو موصوف ثابت باشد، آن دو موصوف نیز برای یکدیگر ثابت خواهند بود. بنابراین، بعد از بیان این که اوصاف در مصداق عین ذاتند، هم چنین اوصاف در مصداق عین یکدیگر خواهند شد و هر یک با دیگری متحد خواهد گردید.(3)

1- (1) ر. ک: الحکمه المتعالیه، ج 6، ص 145.
2- (2) شرح المنظومه، ج 3، ص 551.
3- (3) ر. ک: تقریرات فلسفه امام خمینی (شرح منظومه)، ج 2، ص 127.

ادله توحید صفاتی

اشاره

پس از بیان اقوال در رابطه ذات با صفات الهی، به بررسی نظریه حکمت متعالیه رسیدیم و گفتیم که حکمت متعالیه قائل به توحید صفاتی، یعنی عینیت صفات حق تعالی با ذات اوست. سپس انواع و اقسام صفات بیان شد و روشن گردید که کدام قسم از آن ها محل نزاع واقع شده و حکمت متعالیه در آن ها قائل به عینیت است. اینک در این قسمت، ادله توحید صفاتی یا همان عینیت صفات را با ذات، از نظر حکمت متعالیه بیان می کنیم.

درباره اثبات توحید صفاتی، دو دسته دلیل آورده شده است؛ دسته ای از این دلیل ها فقط نظریه مخالف، یعنی عدم عینیت صفات را با ذات، نقض کرده و به این صورت، نظریه موافق را اثبات می کنند. و دسته ای دیگر از ادله، به اثبات نظریه عینیت و توحید صفاتی پرداخته اند. ما دسته اول را تحت عنوان «دلیل نقضی» و دسته دوم را تحت عنوان «دلیل حلّی» بحث می کنیم.

1- دلیل نقضی

الف) لزوم خالی بودن ذات از صفات کمال در صورت عدم عینیت

اگر صفات جمال و کمال واجب تعالی عین ذات او نباشند، در این صورت خدای سبحان که واجب الوجود است، در اصل هستی خود، فاقد کمالات و صفات ذاتی است؛ در این صورت: اولاً، پروردگار هستی که مبدأ و منبع خیرات و کمالات است، خود فاقد کمال خواهد بود و فاقد شیء معطی شیء نیست؛ ثانیاً، وجود حق تعالی صرف است و وجود صرف، فاقد کمالات وجود نخواهد بود؛ ثالثاً، اگر صفات عین ذات نباشد باید آن ها را از غیر خود دریافت کند، زیرا ذات فاقد کمال تنها قابل

(مبدأ قابلی) برای دریافت آن کمال است، نه فاعل (مبدأ فاعلی) آن، مگر با ترکّب ذات؛ به این معنا که ذات از حیثیتی مبدأ فاعلی باشد و از حیثیت دیگر مبدأ قابلی که این فرض نیز با ادله بساطت و غنای مطلق خدا و نزاهت وی از جزء، منافات دارد؛ علاوه بر این، واجب الوجود نمی تواند نیازمند غیر باشد.(1)

ب) لزوم اشرفیت ذات از ذات با فرض زیادت صفات

اگر صفات کمالی وجودی واجب تعالی عین ذات او نباشند، بلکه زاید بر ذات او باشند، قطعاً نیازمند مبدأ فاعلی خواهند بود. سبب فاعلی آن ها ذات واجب با وضع مفروض خویش نخواهد بود، زیرا فیضان آن ها از ذات، استدعای جهتی اشرف را دارد، چون بنا بر فرض، ذات خالی از صفات کمال است، و اگر بنا باشد این صفاتِ کمال از ذات او فیضان کند، باید جهت اشرفی در ذات او باشد؛ در نتیجه لازم می آید ذاتش اشرف از ذاتش باشد و این به طور بدیهی، محال است.(2)

ج) لزوم تکثر در ذات با فرض زیادت صفات

صدرالمتألهین دلیل نقضی دیگری در کتاب مبدأ و معاد اقامه کرده است:

انها لو لم یکن کذلک یلزم التکثر فی ذاته تعالی لاجل کثره صفاته الموجبه لکثره الاقتضاء المستدعیه لکثره المقتضی... مع أنه أحدی الذات بسیط الحقیقه، هذا خلف(3) ؛ اگر صفات واجب عین ذات او

1- (1) ر. ک: المبدأ و المعاد، ص 172؛ تقریرات فلسفه امام خمینی (شرح منظومه)، ج 2، ص 122 و 123؛ توحید در قرآن، ص 305.
2- (2) ر. ک: الحکمه المتعالیه، ج 6، ص 134 و المبدأ و المعاد، ص 172.
3- (3) المبدأ و المعاد، ص 172 و توحید در قرآن، ص 306.

نباشند، تکثر در ذات لازم می آید، زیرا کثرت صفات کمالی باید به اقتضاهای متعدد باشد و تعدد اقتضا، مستدعی تعدد مقتضی خواهد بود، و در واحد من جمیع الوجوه، جهات مقتضی کثیر نمی تواند باشد؛ بنابراین، صفات او باید عین ذاتش باشند.

د) عدم عینیت، مساوی با جسمانیت است

ملاهادی سبزواری در استدلال بر نفی زیادتِ صفات بر ذات، برهانی اقامه کرده که پیش از وی در میان فلاسفه مطرح نشده است. به نظر او، اگر واجب الوجود در مرتبه ذات خالی از صفات باشد (که این معنای زیادت صفات بر ذات است)، در این صورت صفات برای ذات واجب، ضروری نیستند و ممکنند. از آن جا که ذات واجب الوجود، حقیقت عینی و صرف وجود است، در این جا مراد از امکان، امکان استعدادیٍ است؛ یعنی ذات، مستعد برای صفات است؛ در حالی که استعداد صرفاً برای شیء مادی مطرح است، چون استعداد یعنی قوه، که مستلزم مادی بودن شیء مستعد است. از سوی دیگر، ماده هرگز بدون صورت تحقق نمی یابد و ماده مقرون به صورت نیز یعنی جسم. بدین ترتیب، لازمه زاید و عارض بودن صفات بر ذات، جسمانی بودن باری تعالی است و بطلان این امر واضح است.(1)

2- دلیل حلّی

الف) اثبات عینیت از طریق اصالت وجود

علامه طباطبائی (رحمه الله) در تعلیقات بر اسفار، برهانی وجودی بر اثبات توحید صفاتی ذکر می کند که خلاصه آن چنین است: بر اساس اصالت

1- (1) ر. ک: شرح المنظومه، ج 3، ص 550 و اسرار الحکم، ص 121.

الوجود، باید صفات واجب عین وجود او باشند، زیرا بر اساس این قاعده، هر چه غیر وجود باشد، باطل و عدم است؛ از سویی هم ثابت است که این صفات نمی توانند جزء واجب باشند، به جهت در پی داشتن ترکیب ذات که پیش تر بطلانش به اثبات رسیده است؛ پس تنها باید عین وجود و ذات حق تعالی باشند.(1)

شبیه همین برهان را علامه (رحمه الله) در اصول فلسفه و روش رئالیسم نیز بیان کرده است که اگر به خدای جهان از این سوی نگاه کنیم که واقعیت مطلق از آنِ اوست، ناچار هر کمال و فعلیت واقعی را نیز باید دارا باشد،(2) و چون عدم و نیستی از خدای تعالی منتفی است، ناچار هر صفت کمالی که دارد، باید عین ذات او باشد.

ب) صفات حقیقیه، عین حقایق وجودیه

ملاعبدالله زنوزی، چندین برهان بر توحید صفاتی اقامه کرده است که برخی از آن ها با براهین دیگر فلاسفه حکمت متعالیه مشترکند، اما برخی دیگر، از ابتکارات وی به شمار می آیند؛ از جمله برهان اول که از طریق قیاس منطقی اقامه می کند:

حقیقت واجب الوجود، حقیقتی از حقایق وجودیه است. و هر حقیقتی از حقایق وجودیه، به حسب ذات و هویت، عین صفات حقیقیه است. از انضمام این دو مقدمه به عنوان صغرا و کبرا نتیجه گرفته می شود که حقیقت واجب الوجود بالذات، به حسب ذات و هویت، عین صفات حقیقیه و اوصاف کمالیه است.(3)

1- (1) ر. ک: الحکمه المتعالیه، ج 6، ص 124، تعلیقه شماره 2.
2- (2) اصول فلسفه و روش رئالیسم (چاپ شده در مجموعه آثار شهید مطهری، ج 6، ص 1032).
3- (3) ر. ک: لمعات الهیه، ص 247.

او درباره اثبات کبرا، یعنی این که هر حقیقتی از حقایق وجودیه عین صفات حقیقیه است به حسب ذات و هویت، بیانی دارد که خلاصه آن این است: عوارض حقایق وجودیه، مثل: وحدت، تشخص، علم، قدرت، حیات، اراده، سمع و بصر و... عین حقایق وجودیه اند به حسب ذات و هویت، و غیر حقایق وجودیه اند به اعتبار معنا و مفهوم، زیرا هرگاه حقایق وجودیه در حد انفس خود و در مرتبه ذات خویش به این نعوت و اوصاف موصوف نباشند، ناگزیر به اعتبار ضمیمه ای از ضمائم به این صفات و نعوت موصوف خواهند بود، و آن ضمیمه نمی تواند خالی از ماهیت، عدم و وجود باشد. اول و دوم باطلند (چون ماهیت و عدم نمی توانند به حقایق وجودیه چیزی دهند)، پس تنها وجود باقی می ماند که در این صورت آن اوصاف، عین وجود خواهند بود.(1)

ج) عینیت، مساوی با اکملیت ذات

یکی از ادله ای که ملاصدرا و به تبع او، پیروان مکتب صدرایی بر عینیت صفات و ذات یا همان توحید صفاتی اقامه کرده اند، از راه برتر بودن کمالی و جمالی واجب الوجود است.

واجب الوجود باید در بالاترین مرحله جمال و کمال باشد، زیرا ذات واجب او مبدأ همه کمالات و بخشنده همه موجودات است، و بخشنده همه چیز، خود باید اکمل و اشرف همه باشد. حال اگر صفات او عین ذات نباشد، بلکه به واسطه عوارض و لواحق آن ها را بیابد، پس مجموع متشکل از ذات و عوارض، اشرف از ذات مجرد از عوارض و لواحق خواهد بود و مجموع معول است؛ در این صورت لازم می آید معلول،

1- (1) ر. ک: همان، ص 227.

اشرف و اکمل از علتش باشد که این امر محال است و استحاله آن بدیهی و روشن است. بنابراین، هر وجود و کمالات وجودی و کمالات موجود بماهو موجود، لازم است به موجودی که قائم به ذاتش است و تمام صفات ذاتی او نیز قائم به ذاتش هستند، منتهی شود. و اگر چنین موجودی بود، لازماً واجب الوجود است.(1)

تحلیل و بررسی روایات نافی صفات ذات

اشاره

روایات چندی در کتب روایی مشهور آمده است که حاکی از نفی صفات از وجود مقدس خداوند هستند؛ بنا بر آنچه تا به حال به اثبات رسید، به نظر می رسد این روایات تا حدودی با اثبات توحید صفاتی، در تنافی و تعارض باشند. بنابراین باید مشاهده شود آیا وجه جمعی از سوی حکمت متعالیه در این جا وارد شده است یا خیر؟ ابتدا چند روایت را که در آن ها نفی صفات از ذات خداوند آمده است، نقل می شود:

1. جعفر بن محمد اشعری از فتح بن یزید جرجانی نقل می کند که او گفت: من به امام رضا (علیه السلام) نامه نوشتم و از ایشان درباره توحید پرسیدم. امام (علیه السلام) به خط خود چنین نوشت:

الْحَمْدُ لِلَّهِ الْمُلْهِمِ عِبَادَهُ الْحَمْدَ وَ فَاطِرِهِمْ عَلَى مَعْرِفَهِ رُبُوبِيتِهِ الدَّالِّ عَلَى وُجُودِهِ بِخَلْقِهِ وَ بِحُدُوثِ خَلْقِهِ عَلَى أَزَلِهِ وَ بِأَشْبَاهِهِمْ عَلَى أَنْ لَا شِبْهَ لَهُ الْمُسْتَشْهِدِ آياتِهِ عَلَى قُدْرَتِهِ الْمُمْتَنِعِ مِنَ الصِّفَاتِ ذَاتُه(2) ؛ سپاس خدایی را که بر بندگانش سپاس گویی را الهام کرد و آنان را بر شناخت پروردگاری اش سرشت! به آفریده اش بر وجود خویش و به پیدایش آفریده ها بر ازلی بودنش و به هم گون بودن آن ها بر

1- (1) ر. ک: الحکمه المتعالیه، ج 6، ص 134.
2- (2) التوحید، ص 58.

هم گون نداشتن خویش، راهنما گشت. آیاتش را بر قدرتش گواه گرفت. ذاتش از اوصاف، بازداشته شده است.

برخی مانند قاضی سعید قمی، شارح کتاب توحید شیخ صدوق، بر این باورند که این روایت به نفی صفات از ذات، چه به صورت عینیت و چه زیادت، مشعر است.(1)

2. امام علی (علیه السلام) در خطبه اول نهج البلاغه می فرمایند:

اوّل الدِّینِ مَعْرِفَتُهُ وَ کَمَالُ مَعْرِفَتِهِ التَّصْدِیقُ بِهِ وَ کَمَالُ التَّصْدِیقِ بِهِ تَوْحِیدُهُ وَ کَمَالُ تَوْحِیدِهِ الْإِخْلَاصُ لَهُ وَ کَمَالُ الْإِخْلَاصِ لَهُ نَفْی الصِّفَاتِ عَنْهُ(2) ؛ سرلوحه دین شناختن اوست، و درست شناختن او، باور داشتن او، و درست باور داشتن او، یگانه انگاشتن او، و یگانه انگاشتن، او را بسزا اطاعت کردن، و بسزا اطاعت کردن او، صفت ها را از او زدودن است.

3. از امام رضا (علیه السلام) نقل شده است:

اول عِبَادَهِ اللَّهِ مَعْرِفَتُهُ وَ أَصْلُ مَعْرِفَهِ اللَّهِ تَوْحِیدُهُ وَ نِظَامُ تَوْحِیدِ اللَّهِ نَفْی الصِّفَاتِ عَنْهُ(3) ؛ نخستین گام پرستش خدا، شناخت اوست و پایه شناخت خدا یگانگی اوست و سامانِ یگانگی خداوند، به نفی صفات از اوست.

البته روایات دیگری نیز با همین مضمون و مفهوم وجود دارد که در توحید شیخ صدوق و اصول کافی(4) آمده اند و این سه روایت برای نمونه بیان گردید.

توجیهاتی که در این جا ذکر کرده اند، ذیل چند عنوان بیان می گردد:

1- (1) ر. ک: شرح توحید الصدوق، ج 1، ص 290.
2- (2) نهج البلاغه، خطبه اول، ص 2.
3- (3) التوحید، ص 38.
4- (4) ر. ک: همان، ص 180 و اصول کافی، ج 1، ص 290.

1- نفی صفات محدود

برخی معتقدند(1) با توجه به شواهد و ادله ای که در خودِ همان روایات و نیز روایات دیگر وجود دارد، مراد از نفی صفات از ذات باری تعالی، نفی صفات محدود است؛ مثلاً حضرت (علیه السلام) در همان خطبه اول نهج البلاغه می فرمایند:

«لَیسَ لِصِفَتِهِ حَدٌّ مَحْدُود»(2) و هم چنین در اصول کافی (باب النهیعن الصفه بغیر ما وصف به نفسه تعالی)(3) ، روایاتی آمده که نهی کننده توصیفاتی است که موجب محدودیت خداوند می شوند.

شهید مطهری درباره خطبه اول نهج البلاغه، همین رأی و نظر را دارند:

آن جا که می فرماید:

«وَ کَمالُ الْاِخْلاصِ لَهُ نَفْی الصِّفاتِ عَنْهُ، لِشَهادَهِ کُلِّ صِفَهٍ انها غَیرُ الْمَوْصوفِ»، به نظر می رسد نظر معتزله را تأیید می کند و باید قائل به نفی صفات شویم، ولی اگر در چند جمله قبل توجه کنیم، می فهمیم مقصود حضرت (علیه السلام) این نیست، زیرا آن جا می فرماید:

«الَّذی لَیسَ لِصِفَتِهِ حَدٌّ مَحْدودٌ»؛ آن کسی که صفتش حد معین ندارد؛ یعنی صفت محدود را نفی می کند، نه صفت را به طور کلی. آنچه با ذات واجب الوجود منافات دارد، صفت محدود است، صفت متناهی است، نه صفت غیرمتناهی. آن صفتی که با موصوفش مغایر است، همان صفت محدود است، وگرنه نمی شود که در فاصله یک سطر، دو جمله متناقض با یکدیگر آمده باشد. پس وقتی که می فرماید:

«فَمَنْ وَصَفَ اللَّهَ سُبْحانَهُ» منظور وصف محدود است، زیرا صفتی که بشر با آن توصیف می کند، به محدودیت توصیف می کند.(4)

1- (1) ر. ک: شرح حکمت متعالیه، ج 6، ص 455.
2- (2) نهج البلاغه، خطبه اول، ص 2.
3- (3) ر. ک: اصول کافی، ج 1، ص 290.
4- (4) مجموعه آثار، ج 8، ص 123.

2- محو اوصاف در مقام احدیت

توجیه دیگری که بر اساس اصول و مبانی عرفان بیان شده است، می گوید: شاید منظور، بیان محو اوصاف الهی در مقام احدیت است، به گونه ای که نه تنها کثرت مصداقی آن ها از بین برود، بلکه تعدد مفهومی نیز مرتفع گردد و سالکِ واصل چیزی را غیر از هویت مطلقه لحاظ نکند، و این همان زهد حقیقی است که هر چه غیر از حق است، از سر راه ایثار برداشته می شود و اگر در مراحل دیگرِ بیان توصیف خداوند مطرح شده، برای سالک غیرواصل است و چون درجات سلوک یکسان نیست، برای هر سالک مطلب مناسب او بیان شده است. کمال اخلاص از آنِ کسی است که در پایان سفر به سوی حق، رسیده و در انوار کبریایی غرق شده باشد. (1)

3- نفی زیادت صفات بر ذات

منظور از روایات نفی کننده صفات، نفی زیادت صفات بر ذات است نه سلب اصل وصف، زیرا موصوف به صفات زاید که ملازم امکان است، مخلوق است و پروردگار، صفات زاید ندارد و همه صفات کمالیه حقیقیه او عین ذات اوست، زیرا اعتقاد به صفات زاید بر ذات، ملازم با انکار وحدت حقیقی اطلاقی حق است و منافی با توحید وجودی است.

ملاصدرا همین توجیه را پذیرفته و در توجیه آن قسمت از خطبه اول نهج البلاغه که ظهور در نفی صفات از ذات باری تعالی دارد، چنین می گوید:

أراد به نفی الصفات التی وجودها غیر وجود الذات و إلا فذاته بذاته مصداق لجمیع النعوت الکمالیه و الاوصاف الالهیه من دون قیام

1- (1) ر. ک: شرح حکمت متعالیه، ج 6، ص 455.

أمر زاید بذاته تعالی(1) ؛ مراد امام (علیه السلام) از این سخن، نفی صفاتی است که وجودشان غیر از وجود ذات است، وگرنه ذات او به ذات خودش، مصداق تمام صفات کمالی و اوصاف الهی است، بدون فرض قیام امری زاید بر ذات او.

ملاعبدالله زنوزی نیز این توجیه را موافق عقل و نقل می داند.(2) از منظر برخی حکمای معاصر حکمت متعالیه نیز بهترین توجیه، همین توجیه است.(3)

4- عجز از درک صفات الهی

علامه طباطبائی (رحمه الله) درباره روایات نفی کننده صفات، از جمله خطبه اول نهج البلاغه، این توجیه را بیان می کند: کسی که به درجه اخلاص رسیده، خود را محتاج و ملزم می بیند که در توصیف خدای خود، به نقص و عجز خود اعتراف کند؛ آن هم چه نقصی؟ نقصی علاج ناپذیر و عجزی غیر قابل جبران، و نیز خود را ناچار می بیند راهی را که تا کنون در این وادی پیموده به عقب برگردد و از هر چه تا کنون به خدا نسبت داده، استغفار و آن اوصاف را از او نفی کند؛ در نتیجه، خود را سرگردان در چنان حیرتی ببیند که خلاصی از آن نیست. این است مراد امام (علیه السلام) از این که فرمود: «و کمال الاخلاص له نفی الصفات عنه لشهاده کل صفه آن ها غیر الموصوف و شهاده کل موصوف انه غیر الصفه»؛ و کمال اخلاصش زبان بستن از توصیف اوست، چون هر صفتی خود شهادت می دهد که غیر موصوف است، هم چنان که هر موصوفی گواهی می دهد که غیر صفت است.

1- (1) الحکمه المتعالیه، ج 6، ص 140.
2- (2) ر. ک: لمعات الهیه، ص 254.
3- (3) ر. ک: شرح حکمت متعالیه، ج 6، ص 455.

ایشان در ادامه، دلیلی از همین خطبه بر گفتار خویش بیان می کنند: این تفسیری که ما از این فقره کردیم، معنایی است که فقرات اول خطبه آن را تأیید می کند، چون امام (علیه السلام) در اوایل خطبه می فرماید:

«الذی لایدرکه بعد الهمم و لایناله غوص الفطن الذی لیس لصفته حد محدود و لا نعت موجود و لا وقت معدود و لا اجل ممدود»؛ یعنی خداوندی است که بلندی همت متفکران، هر چه هم سیمرغ فکرشان اوج بگیرد به کنه ذاتش نمی رسد و غوطه های غوطه وران در دریای فهم و حذاقت، هر چه هم عمیق باشد به درک آن حقیقت نایل نمی شود. خداوندی است که برای صفات جمال و کمالش، غایتی معین و وصفی موجود نیست و برای گنجایش آن مدتی معین و یا زمانی، هر چه هم ممتد و طولانی باشد، نیست.(1)

توحید صفاتی در قرآن و سنت و تحلیل حکمت متعالیه

اشاره

توحید صفاتی عبارت بود از: عینیت صفات و ذات باری تعالی، که به تعبیر ملاهادی سبزواری عینیت صفات با ذات، آن است که ذات، بذاته - بدون حیثیات تقییدیه - مصداق همه مفاهیم صفات است و وجود ذات، [در حقیقت] وجود همه صفات است.(2)

هم چنین توحید صفاتی علاوه بر عینیت صفات و ذات در مصداق، عینیت صفات با یکدیگر را - از نظر مصداق و وجود خارجی - نیز در پی دارد. معنای عینیت صفات با یکدیگر، آن است که وجود هر صفتی - که عین وجود ذات بود -، عین وجود صفت دیگر است. پس وجود ذات

1- (1) ر. ک: المیزان، ج 6، ص 137 و 138.
2- (2) ر. ک: اسرار الحکم، ص 126.

- که وجود علم اوست - به همان حیثیت، وجود قدرت اوست و وجود ارادت و حیثیت، عین محیث است.(1)

این آموزه که حکمت متعالیه بدان معتقد است، از متن قرآن و سنت به دست آمده و به تعبیری، منبع الهام این آموزه شریف، متون مقدس اسلام است.

در این قسمت، توحید صفاتی را در آیات قرآن کریم و و روایات معصومان (علیهم السلام) بررسی کرده و درباره هر یک، نظر حکمت متعالیه را بیان می کنیم، تا به اثرپذیری آن از قرآن و سنت پی برده شود.

1- احدیت و صمدیت و توحید صفاتی

عینیت صفات و ذات باری تعالی و هم چنین عینیت هر یک از صفات با دیگری (توحید صفاتی)، با بساطت و غنای خدای سبحان، ربط مستقیم دارد. آیات فراوانی، دلیل این گفته است؛ مانند آنچه در سوره مبارکه «توحید» که شاهد بر احدیت خداست، آمده است.

علامه طباطبائی در تفسیر و توضیح دو آیه ابتدایی سوره توحید بیانی دارند که شاگردشان آیت الله جوادی آملی، آن را دلیل بر توحید صفاتی می دانند. علامه (رحمه الله) می نویسند:

احد و واحد هر دو از ریشه «وحدت» گرفته شده است، با این تفاوت که احد در جایی به کار می رود که هیچ نوع کثرتی، نه در خارج و نه در ذهن در کار نباشد. بدین جهت وصف احد قابل شمارش و داخل در عدد نیست؛ برخلاف واحد که هر واحدی دوم و سومی دارد، خواه در خارج باشد یا در وهم یا در فرض عقل.(2)

1- (1) ر. ک: همان.
2- (2) المیزان، ج 20، ص 670.

سپس می فرماید:

این دو آیه، خدا را به دو صفت ذات و صفت فعل می ستاید؛ جمله:«اَللّهُ أَحَدٌ» خدا را به یکتایی وصف می کند که آن عین ذات است و جمله:«اَللّهُ الصَّمَدُ» به این که هر چیزی به خدا منتهی می شود که از صفات فعل است.(1)

آیت الله جوادی آملی، سخن علامه (رحمه الله) را این گونه تبیین و تحلیل کرده است: بنا بر گفتار علامه، پس چون خدا احد است، باید صفات ذاتی او عین ذات او باشد، در عین حال که هر صفت ذاتی نیز عین صفت ذاتی دیگر است؛ بنابراین، اگر گفتیم خدا حی، علیم و قادر است، قدرت او عین علم و حیات اوست، و نیز حکم دیگر صفات ذاتی چنین است که همگی عین هم و همه آن ها عین ذات خدایند.(2)

2- توحید صفاتی در آیه الکرسی

یکی از آیاتی که منبع و مأخذ ملاصدرا در اثبات مراتب توحید، از جمله توحید صفاتی واقع شده، آیه شریفه 255 سوره مبارکه بقره، یعنی آیه الکرسی است. او دلالت جمله شریفه «لا إله إلّا هو» را در اشاره به توحید صفاتی، تام و کامل می داند:

فلانّ التعدد فی الصفات الکمالیه الالهیه یستلزم التعدد فی وجود الذات، لافتقار کل صفه إلی موصوف و لکون کل صفه لشیء فرع وجود ذلک الشیء، فیلزم من تعددها تعدده - و لو بحسب العقل - فلو تعددت الصفات الخاصه بالواجب تعالی - کالالهیه للعالم و القادریه علی ما یشاء و العالمیه بجمیع الاشیاء -

---

1- (1) ر. ک: همان، ص 672.
2- (2) ر. ک: توحید در قرآن، ص 310.

یلزم ترکّب کلّ من الالهین من الذات و الصفه و الترکیب ینافی الالهیه - تنافی الامکان للوجوب -.(1)

مضمون این سخن ملاصدرا این است که از نفی تعدد اله، که این قسمت از آیه به آن تصریح دارد، توحید در صفات اثبات می شود، زیرا اگر قائل به عینیت صفات و ذات نبوده و همه را یکی ندانیم، پس صفات متعدد خواهند بود و تعدد صفات به دو دلیل، مستلزم تعدد و ترکیب در ذات است: 1. هر صفتی موصوفی می خواهد؛ 2. صفت هر چیزی، فرع وجود آن چیز است. اگر صفات مخصوصِ واجب تعالی متعدد باشند، یا تعدد عینی و خارجی موصوف لازم می آید، و اگر این تالی فاسد را در پی نداشته باشد، دست کم تعدد عقلی موصوف را در پی خواهد داشت؛ این دو محذور، هر دو با «لا اله الّا هو» ناسازگار بوده و با بساطت و وجوب ذاتی در تعارضند.

3- فوق هر صاحب علمی، علیمی وجود دارد

صدرالمتألهین بر اساس آیه شریفه: وَ فَوْقَ کُلِّ ذِی عِلْمٍ عَلِیمٌ (2) ؛ فوق هر صاحب علمی، عالمی است، معتقد است همان گونه که توجه در مفهوم وجود ما را به وجود قائم بالذات رهنمون گردید، دقت در مفهوم علم و قدرت ما را به این حقیقت می رساند که علم و قدرت در واجب تعالی زاید بر ذات نیستند؛ همان گونه که دیگر صفات کمالیه وجودیه او عین ذات به شمار می آیند و زاید بر آن نیستند.(3)

1- (1) تفسیر القرآن الکریم، ج 4، ص 55.
2- (2) یوسف، آیه 76.
3- (3) ر. ک: المبدأ و المعاد، ص 173.

تحلیل و تبیین استفاده ملاصدرا از آیه شریفه، به این بیان است که بر اساس قاعده «کلّ ما بالعرض لابد ان ینتهی الی ما بالذات»، هر امر عرضی باید به امر ذاتی پایان یابد. و با توجه به این که علم در موجودات ممکن، عَرَضی آن هاست باید علم آن ها به موجودی ختم شود که علم ذاتی او باشد و در مورد بقیه صفات نیز می توان از کلام الهی بهره جست و گفت:

یجب أن یکون فی الوجود وجود بالذات و فی الاختیار اختیار بالذات و فی الاراده إراده بالذات و فی القدره قدره بالذات، حتی تصح أن تکون هذه الاشیاء فی شیء لا بالذات(1) ؛ باید در وجود، وجود بالذات و در اختیار، اختیار بالذات و در اراده، اراده بالذات و در قدرت، قدرت بالذات باشد تا به واسطه این اوصاف کمالیه بالذات، موجود ممکن بتواند از این اوصاف بهره مند گردد.

بنابراین با استفاده از این آیه شریفه، به توحید صفاتی رهنمون می شویم.

4- توحید صفاتی در خطبه امیرالمؤمنین (علیه السلام)

ملاصدرا در کتاب های گوناگون، از کلام امیرالمؤمنین (علیه السلام) در خطبه اول نهج البلاغه که پیش تر ذکر شد، استفاده کرده است؛ از جمله در اسفار آن را دلیل بر توحید صفاتی دانسته و کلام حضرت را رساترین و مؤکدترین وجه در نفی زیادت صفات بر ذات می داند:

و قد وقع فی کلام مولانا و إمامنا مولی العارفین و إمام الموحدین ما یدل علی نفی زیاده الصفات لله تعالی بأبلغ وجه و آکده.(2)

ملاصدرا این خطبه را در عین وجازت و اختصارش، متضمن اکثر مسائل الهیه به همراه ادله و براهین آن ها می داند و به پاره ای از اسرار آن

1- (1) ر. ک: همان.
2- (2) ر. ک: الحکمه المتعالیه، ج 6، ص 135-142.

اشاره می کند. وی کلام حضرت را بخش بخش کرده و هر قسمت را جداگانه شرح می کند.

«كَمَالُ الْإِخْلَاصِ لَهُ نَفْی الصِّفَاتِ عَنْهُ»؛ می گوید: این قسمت اشاره دارد به این که مرحله کامل اخلاص، هستی و کمال های آن برای واجب و حفظ احدیت برای اوست، به گونه ای که در عین واحد بودن همه کمالات هستی، هیچ کدام از آن ها زاید بر ذات و عارض او نباشد. پس همه اوصاف کمالی آن ذات، مانند: علم، قدرت، اراده، حیات، سمع و بصر در واجب الوجود، عین همند و نیز ذاتاً عین ذات واجب و مفهوماً مغایر یکدیگرند.

«لِشَهَادَهِ كُلِّ صِفَهٍ آن ها غَيرُ الْمَوْصُوفِ وَ شَهَادَهِ كُلِّ مَوْصُوفٍ أَنَّهُ غَيرُ الصِّفَهِ»؛ ملاصدرا معتقد است، این قسمت از کلام حضرت، برهانی است بر نفی صفات عارضه و زایده بر ذات، خواه به قدم آن صفات قائل شوند، چنان که اشاعره می گویند و خواه به حدوث آن ها، زیرا هر صفتی که عارض باشد مغایر موصوف خواهد بود، و هر دو چیزی که در وجود متغایرند البته از یکدیگر متمایزند در چیزی، و مشارکند در چیز دیگر. و محال است که جهت امتیاز عین جهت اشتراک باشد، وگرنه لازم می آید که واحد کثیر، بلکه وحدت کثرت باشد. پس ناچار باید که هر یک مرکب باشند از مابه الاشتراک و مابه الامتیاز؛ پس در ذات واجب ترکیب خواهد بود، و حال آن که ثابت شده که او بسیطالحقیقه است.

«فَمَنْ وَصَفَ اللَّهَ سُبْحَانَهُ فَقَدْ قَرَنَهُ وَ مَنْ قَرَنَهُ فَقَدْ ثَنَّاهُ وَ مَنْ ثَنَّاهُ فَقَدْ جَزَّأَهُ وَ مَنْ جَزَّأَهُ فَقَدْ جَهِلَهُ»؛ این سخن حضرت، تقریب دیگر برهان بر نفی عروض صفات است؛ به این صورت که اگر کسی او را به صفت زایده وصف کند، او را با بیگانه و غیر قرین کرده است و چون به غیر مقرون

شود، ثانی در وجود برای او ثابت می شود، و چون ثانی داشته باشد مرکب خواهد بود از دو جزء که به یکی از دو جزء مشارک با ثانی باشد، و به جزء دیگر مباین آن. و ترکیب نیز با ذات واجب سازگاری ندارد، بلکه با وصفی که عین ذات اوست نیز مناسب نیست، و اگر کسی شناخت او درباره واجب به ترکیب ذات الهی بینجامد، واجب را نشناخته است.

ملاصدرا در نتیجه، کلام حضرت را این چنین توصیف می کند:

فکلامه (علیه السلام) إذ هو منبع علوم المکاشفه و مصدر أنوار المعرفه نص علی غایه تنزیهه تعالی عن شوب الامکان و الترکیب فیلزم من هذا التنزیه و التقدیس أن لا موجود بالحقیقه سواه و هذه الممکنات من لوامع نوره و عکوس أضوائه(1) ؛ کلام حضرت امیر (علیه السلام) از آن روی که کانون علوم مکاشفه و معدن انوار معرفت است، بر نهایت تنزیه او از آمیزش با امکان و ترکیب، دلالت آشکار و روشنی دارد؛ بنابراین از این تنزیه و تقدیس لازم می آید که جز او، موجودی حقیقی نباشد و این ممکنات از تابش های نور او و عکس های پرتو اویند.

ملاصدرا علاوه بر شرح این حدیث شریف، در شرحش بر اصول کافی(2) بارها به این مطالب اشاره کرده و کلام دُرَربار معصومان (علیهم السلام) را بر فراز قله توحید صفاتی می داند.

اثرپذیری حکمت متعالیه از قرآن و سنت در توحید صفاتی

با توجه به مطالب مطرح شده، این نتیجه به دست می آید که توحید صفاتی، یکی از آموزه های اصیل دین مبین اسلام بوده که متن قرآن و سنت به تحلیل و تبیین اساسی آن پرداخته است، تا از این طریق ذات

1- (1) همان، ص 141.
2- (2) ر. ک: شرح اصول کافی، ج 3، ص 50.

خداوند را از شائبه هر گونه نقص و امکان، منزه کرده و توحید ناب را به پیروان راستینش عرضه کرده باشد. پس از آن ها، متکلمان و فلاسفه اسلامی هر کدام به نوبه خود و با توجه به اصول و مبانی مورد پذیرششان، نظریه خاص خود را درباره صفات الهی و توحید صفاتی منطبق با قرآن و سنت بیان کرده اند.

در این میان، حکمت متعالیه با مبنایی مستحکم و استوار و اصولی منطقی و عاقلانه، به تبیین این آموزه مهم پرداخته است. حکمت متعالیه با اعتقاد کامل به دو قسم توحید ذاتی، یعنی بسیط حقیقی دانستن ذات واجب تعالی و بدون شریک بودن او، راهِ تبیین صحیح توحید صفاتی را بر خود هموار کرده است.

همان گونه که در گذشته دیدیم و باز هم در فصل آینده خواهیم دید، نقش قرآن و سنت در جای جای نظریه توحیدی حکمت متعالیه مشهود و روشن است. در توحید صفاتی از همان آغازِ راه، ملاصدرا آیهالکرسی را مبدأ و منشأ اثبات توحید صفاتی دانسته و با ذکر شریفه «لا اله الّا هو» به تحلیل آن اقدام کرده است. همو در تفسیر کلام توحیدی امیرالمؤمنین (علیه السلام)، استفاده های بجا و مغتنمی درباره توحید صفاتی کرده و بدین وسیله، نقش روایات را در نظریه خویش ظاهر و هویدا کرده است. پس از او، پیروانش همین طریق را ادامه داده و امروزه نیز حکمای متألّه معاصر، نقش قرآن و سنت را در عینیت صفات و ذات، و عینیت صفات با یکدیگر برجسته و بی نظیر می دانند. لذا در یک جمله می توان گفت، بدون توجه به آیات و روایات نمی توان به عینیت صفات و ذات، و عینیت صفات با یکدیگر رسید؛ همان گونه که افرادی، این دو گوهر گران بها را کنار گذاشته و قائل به زیادت و نیابت شده اند.

ص:196

5- توحید افعالی در حکمت متعالیه و اثرپذیری از قرآن و سنت

درآمد

در این فصلِ پایانی، پس از اثبات توحید ذاتی و توحید صفاتی در حکمت متعالیه، نوبت به تبیین و اثبات توحید افعالی در حکمت متعالیه می رسد. بنابراین مسئله مورد طرح این فصل چنین است: حقیقت توحید افعالی در حکمت متعالیه چیست و چه اثراتی از آیات و روایات گرفته است؟

همان گونه که پیش تر اشاره شد، نتیجه توحید افعالی این است که آفریدگار همه اشیا، فاعل همه افعال و مؤثر همه آثار را خداوند متعال دانسته و هیچ چیزی را با او در این امور شریک قرار ندهیم. حال با وجود چنین اعتقادی، پرسش ها و یا بهتر بگوییم شبهاتی ایجاد می گردد: آیا انسان و فاعل های طبیعی دیگر در انجام افعال، مجبورند؟ یا انجام افعال به خود آن ها تفویض شده واختیار تام دارند؟ نقش خداوند در این میان چیست؟

این ها مسائلی است که پاسخ آن ها را می توان، تنها با تبیین صحیح و

اصولی توحید افعالی، به دست آورد. البته باید اذعان داشت، فهم مسئله توحید افعالی و مباحث مربوط به آن، از دشوارترین مسائل اعتقادی است که از گذشته دور، فکر دانشمندان مسلمان را به خود مشغول کرده است. ملاصدرا درباره دشواری فهم توحید افعالی می نویسد:

تحقیق هذه المسأله الشریفه و هی توحید الافعال من عظائم المسائل الالهیه و لم یتیسر لاحد من الحکماء و غیرهم مع ادعاء أکثر الحکماء بل کلهم لذلک(1) ؛ تحقیق این مسئله شریف، یعنی توحید افعالی، از عظیم ترین مسائل الهیات است و دسترسی به حقیقت آن، مقدور احدی از فلاسفه و غیرفلاسفه نیست؛ با این که بیشتر فلاسفه، بلکه همه آن ها مدعی دسترسی به حقیقت آن شده اند.

با وجود این، گروهی به ورطه جبرگرایی سقوط کرده اند و دسته ای انسان را مختار علی الاطلاق می دانند، اما صراط مستقیم جز صراط و راه ائمه اطهار (علیهم السلام) که امامیه آن را اختیار کرده اند، نیست.

از آن جایی که توحید افعالی مربوط به افعال خداوند است، پیش از این که به اصل این موضوع از نگاه حکمت متعالیه پرداخته شود، مناسب است ابتدا معنا و مفهوم فعل الهی در حکمت متعالیه، روشن شود؛ آن گاه برخی از مهم ترین خواص و ویژگی های کلی فعل حضرت حق که در آیات و روایات ذکر شده اند، مورد بررسی قرار گیرد تا راه تحقیق در توحید افعالی هموارتر گردد.

معنای لغوی و اصطلاحی فعل

ابن منظور می نویسد:

1- (1) الحکمه المتعالیه، ج 6، ص 387.

الفِعل: کنایه عن کل عمل متعدٍّ أَو غیرمتعدٍّ، فَعَلَ یفْعَلُ فَعْلًا و فِعْلًا، فالاسم مکسور و المصدر مفتوح(1) ؛ واژه فعل در لغت، کنایه از هر عمل مهم و غیرمهم است؛ فعل به کسر فا اسم مصدر و به فتح فا، مصدر است.

فیّومی در مصباح(2) و طریحی در مجمع البحرین(3) همین نظر را دارند. اما برخی معتقدند، «فعل» به کسر فا، به معنای کار کردن که مصدر است و به فتح آن به معنای خودِ کار که اسم مصدر باشد، درست است.(4) مستند ایشان این است که قرآن کریم، قول مشهور را تصدیق نمی کند و «فعل» به کسر اول را مصدر به کار برده است؛ مثل: وَ أَوْحَیْنا إِلَیْهِمْ فِعْلَ الْخَیْراتِ وَ إِقامَ الصَّلاهِ وَ إِیتاءَ الزَّکاهِ .(5) به نظر این گروه، عطف «اقام و ایتاء» بر «فِعل» که هر دو مصدرند، بهترین دلیل مصدر بودن «فعل» است نه اسم مصدر.

در رسائل اخوان الصفا چنین آمده: «فإن قیل: ما الفعل؟ فیقال: أثر من مؤثّر»(6) ؛ اگر گفته شود فعل چیست؟ در پاسخ گفته می شود: اثرِ مؤثر همان فعل است.

عبدالرزاق لاهیجی در گوهر مراد درباره اصطلاح «فعل» نزد متکلمان و حکما چنین می گوید:

فعل، صنع و خَلق، نزد متکلمان مخصوص است به افاده

1- (1) لسان العرب، ج 11، ص 528.
2- (2) ر. ک: المصباح المنیر، ج 2، ص 478.
3- (3) ر. ک: مجمع البحرین، ج 5، ص 444.
4- (4) ر. ک: سیدعلی اکبر قرشی، قاموس قرآن، ص 196.
5- (5) انبیاء، آیه 73.
6- (6) ر. ک: رسائل اخوان الصفا، ج 3، ص 386.

وجود مسبوق به عدم زمانی؛ پس اگر ممکن، قدیم تواند بود، ایجاد او را فعل، صنع و خلق نگویند. و حکما در مفهوم الفاظ ثلاثه، سبق عدم زمانی را معتبر ندانند و موجودات ممکنه را علی الاطلاق مفعول، مخلوق و مصنوع خدا دانند.(1)

در فرهنگ فلسفی، درباره اصطلاح «فعل» نزد فیلسوفان آمده است:

فیلسوفان، فعل را عموماً به معنای مؤثر بودن شیء در شیء دیگر می دانند؛ مانند افعال طبیعی، از قبیل تأثیر آتش در گرم شدن. در این جریان، آتش فاعل و شیءِ گرم شونده منفعل است. و افعال مصنوعی یا صنعتی مثل شیء برّنده، مادام که برّنده است؛ از این جمله است تأثیر سخنران در شنوندگان، تأثیر مربی در کودک و تأثیر پزشک در بهبودی بیمار. و نیز به هر کاری، چه ارادی چه غیرارادی که انسان بدان اقدام کند، فعل گویند.(2)

مراد از افعال الهی چیست ؟

در همان کتاب آمده است:

مقصود از فعل خداوند، قدرت او بر آفریدن تمام اشیاست. اوست که جهان را آفریده و قوای روحی و مادی را به حرکت می آورد و هر چیزی را در جای مناسب آن قرار می دهد.(3)

مراد ما از افعال الهی در این کتاب، افعال تکوینی در مقابل افعال تکلیفی است؛ و آن هر فعلی است که در عالم هستی تحقق می یابد، که با حذف جنبه های نقص از آن و منزه کردنش از آلودگی های ماده، قوه و امکان، و به طور کلی تمام جهات عدمی، فعل خداوند سبحان به شمار

1- (1) گوهر مراد، ص 278.
2- (2) فرهنگ فلسفی، ص 499.
3- (3) همان، ص 500.

می رود. «لیس فی الدار غیره دیار»، به همین امر اشاره دارد.(1)

این تعریف از نظر مصداق بود که روشن و واضح است، اما این که حقیقت فعل الهی چیست؟ خیلی نمی توان درباره آن صحبت کرد و چیزی گفت، چراکه درک حقیقت فعل الهی، مانند ذات و صفات او برای انسان قابل فهم نیست. ملاصدرا در این باره چنین می گوید:

أمّا معرفه الافعال فبحر یتّسع أطرافه و لکلّ أن یخوض فیه و یسبح فی غمرتها بقدر قوّه سباحته لکن لاینال بالاستقصاء لانها مرتبطه بالصفات کالصفات بالذات و لیس فی الوجود إلّا ذاته و صفاته و أفعاله التی هی صور أسمائه و مظاهر صفاته(2) ؛ شناخت افعال الهی، دریای بی کرانه ای است که هر کس در آن شناور شود، به قدر توانایی اش از آن بهره مند می گردد، اما هیچ گاه به کرانه این دریای لایتناهی نمی رسد، زیرا هم چنان که صفات به ذات مرتبط است، افعال نیز به صفات مرتبطند، و در همه وجود، جز ذات، صفات و افعال خدای تعالی، که همان صور اسما و مظاهر صفات اوست، چیز دیگری موجود نیست.

لذا در قیاس به افعال انسان، مطالبی را می توان درباره فعل حضرت حق بیان کرد.

ملاصدرا در مفاتیح الغیب درباره حقیقت فعل الهی چنین می گوید:

اعلم أن فعله تعالی عباره عن تجلی صفاته فی مجالیها و ظهور أسمائه فی مظاهرها و هذه المجالی و المظاهر هی المسماه بالاعیان الثابته عند قوم و بالماهیات عند قوم آخر و لیست هی مجعوله کما علمت و قد قیل الاعیان الثابته ما شمت رائحه الوجود(3) ؛ بدان که فعل

1- (1) ر. ک: سیدمحمدحسین طباطبائی، رسائل توحیدی، ص 83.
2- (2) المظاهر الالهیه، ص 18.
3- (3) مفاتیح الغیب، ج 1، ص 415.

خداوند، عبارت از تجلی صفات اوست در محل های تجلی همان صفات، و ظهور اسمای حسنای اوست در محل های ظهور همان اسما، و این محل های تجلی و محل های ظهور را عده ای از علما (عرفا) اعیان ثابته نامیده اند و گروهی دیگر آن ها را ماهیات می نامند، و این مجالی و مظاهر، همان گونه که پیش تر دانستی، مجعول به جعل جاعل نیستند و طبق یک گفته ای، اعیان ثابته رایحه وجود به مشامش نرسیده است.

طبق این گفتار، حقیقت فعل الهی که مصداقش همه افعال، با حذف نواقص و کاستی هاست، همان تجلی صفات و ظهور اسمای الهی است در مجلی و مظهر صفات و اسما، که به تعبیری دیگر عالم امکان باشد. علت این امر، طبق گفته ملاصدرا این است که تمامی وجود از آنِ حق تعالی است و او را کمال کامل و اتم، و جلال برتر و بالاتر است، و هیچ کمال وجودی نیست جز آن که حق تعالی، اصل، ابتدا و انتهای آن است و هیچ صفتی از صفات کمالی نیست که از او بیرون باشد.

سپس ایشان بر اساس قاعده بسیطالحقیقه، واجب تعالی را کل موجودات می دانند و چنین می نگارند:

فالایجاد إفاضه الحق وجوده علی الاعیان و وجوده لیس سوی ذاته و ذلک لان الاعیان لیست لها إلا المظهریه فقط کما مر فهی مرایا لوجود الحق و ما یظهر فی المرآه إلا عین وجود المرئی و صورته فالموجودات المسمی بالمحدثات صور تفاصیل الحق(1) ؛ پس ایجاد عبارت است از افاضه و بخشش حق، وجود خود را بر اعیان ثابته، و وجود او جز ذاتش نیست، زیرا اعیان را جز مظهریت - همان گونه که بیان داشتیم - نیست و آن ها آیینه هایی هستند برای

1- (1) همان.

وجود حق، و در آیینه جز عین وجودِ جلوه کننده و صورتِ او ظاهر نمی گردد؛ پس موجوداتی که به نام محدثات و پدیده ها هستند، صورت تفاصیل و مشروح ذات حقند.

ویژگی های افعال الهی

اشاره

بیان ویژگی های افعال الهی، ما را در تحلیل و تبیین حقیقت توحید افعالی از نظر حکمت متعالیه، یاری می رساند. مهم ترین ویژگی های افعال حق تعالی، بنا بر آیات و روایات عبارتند از:

1- تخلف ناپذیری فعل از اراده

گاهی انسان ها کاری را اراده کرده و در صدد انجام آن برمی آیند، اما ممکن است بر اساس اتفاقی، آن کار به انجام نرسد و از اراده آن ها تخلف پذیرد. این امر در مورد افعال الهی صادق نیست و فعل خدا در عین حالی که همان اراده تکوینی حضرتش هست، هیچ گاه از اراده اش تخلف نمی پذیرد.(1)

اما اراده خدا چیست که فعلش مساوی با آن است و از آن تخلف پذیر نیست؟ در بسیاری از آیات قرآن و روایاتِ رسیده از معصومان (علیهم السلام)، از اراده خدا صحبت شده است: إِنَّما قَوْلُنا لِشَیْءٍ إِذا أَرَدْناهُ أَنْ نَقُولَ لَهُ کُنْ فَیَکُونُ (2) ؛ وقتی چیزی را اراده می کنیم، فقط به آن می گوییم: «موجود باش!» بلافاصله موجود می شود. إِنَّما أَمْرُهُ إِذا أَرادَ شَیْئاً أَنْ یَقُولَ لَهُ

1- (1) اراده یا تکوینی است و یا تشریعی. افعال الهی از اراده تکوینی خداوند تخلف نمی پذیرند و به صرف اراده ایجاد می شوند، اما اراده تشریعی خدا که همان احکام و دستورات به بندگان باشد، گاهی از سوی بندگان تخلف می پذیرد.
2- (2) نحل، آیه 40.

كُنْ فَيَكُونُ (1) ؛ فرمان او چنين است كه هر گاه چيزى را اراده كند، تنها به آن مى گويد: «موجود باش!» آن نيز بى درنگ موجود مى شود. ما ذا أَرادَ اللّٰهُ بِهذا مَثَلاً (2) ؛ منظور خداوند از اين مَثَل چه بوده است؟ وَ إِذا أَرادَ اللّٰهُ بِقَوْمٍ سُوْءاً فَلا مَرَدَّ لَهُ (3) ؛ و هنگامى كه خدا اراده سوئى به قومى (به خاطر اعمالشان) كند، هيچ چيز مانع آن نخواهد شد. و امثال اين آيات.

در روايتى نيز چنين آمده است:

عَنْ صَفْوَانَ بْنِ يحْيى قَالَ قُلْتُ لِأَبِى الْحَسَنِ (عليه السلام) أَخْبِرْنِى عَنِ الْإِرَادَهِ مِنَ اللَّهِ وَ مِنَ الْمَخْلُوقِ قَالَ فَقَالَ الْإِرَادَهُ مِنَ الْمَخْلُوقِ الضَّمِيرُ وَ مَا يبْدُو لَهُ بَعْدَ ذَلِکَ مِنَ الْفِعْلِ وَ أَمَّا مِنَ اللَّهِ عَزَّ وَ جَلَّ فَإِرَادَتُهُ إِحْدَاثُهُ لَا غَيرُ ذَلِکَ لِأَنَّهُ لَا يرَوِّى وَ لَا يهُمُّ وَ لَا يتَفَكَّرُ وَ هَذِهِ الصِّفَاتُ مَنْفِيهٌ عَنْهُ وَ هِى مِنْ صِفَاتِ الْخَلْقِ فَإِرَادَهُ اللَّهِ هِى الْفِعْلُ لَا غَيرُ ذَلِکَ يقُولُ لَهُ كُنْ فَيكُونُ بِلَا لَفْظٍ وَ لَا نُطْقٍ بِلِسَانٍ وَ لَا هِمَّهٍ وَ لَا تَفَكُّرٍ وَ لَا كَيفَ لِذَلِکَ كَمَا أَنَّهُ بِلَا كَيف(4) ؛ صفوان بن يحيى از امام موسى كاظم (عليه السلام) يا امام رضا (عليه السلام) مى پرسد: مرا درباره اراده خدا و اراده مخلوق آگاهى دهيد. حضرت فرمودند: اراده از مخلوق، تفكر است و آنچه بعد از تفكر مى آيد كه انجام فعل باشد، اما اراده از سوى خداوند همان ايجاد است و نه غير آن، چون او تأمل، قصد و فكر نمى كند و اين صفات از او منتفى است و آن ها صفاتِ خلقند؛ پس اراده خدا همان فعل است، نه چيزى ديگر. به آن مى گويد: «باش!» «مى باشد»، بدون لفظ و سخن گفتن به زبان و

1- (1) يس، آيه 82. ذكر اين نكته لازم است كه حرف «فا» در اين آيه، براى صرف ترتب اثر بر مؤثر بيان شده و مراد از آن تأخر ذاتى است، نه تأخر زمانى.
2- (2) بقره، آيه 26.
3- (3) رعد، آيه 11.
4- (4) التوحيد، ص 190.

بدون تأمل و تفکر. برای ایجادش چگونگی نیست، همان گونه که خود او چگونگی ندارد.

موضوع اراده خداوند و حقیقت آن، از دشوارترین مسائل فلسفی و کلامی به شمار می رود و درباره آن اقوال گوناگونی بیان شده است؛ برخی اراده را در خداوند از صفات ذات می دانند و برخی دیگر آن را از صفات فعل می شمارند.(1) تحقیق ملاصدرا، در کتاب اسفار را درباره معنای اراده و حقیقت آن درباره خداوند، می توان از بهترین و کامل ترین تحقیقات دانست. او ضمن بیان اقوال مختلف و ذکر آیات و روایات مربوط به اراده خداوند، در شرح و توضیح حدیث مزبور، چنین می نویسد:

فالفعل الصادر عنّا بالاختیار یتوسط بین جوهر ذاتنا و بینه أمور کثیره انفعالیه بعضها من باب الادراک و بعضها من باب الحرکه الفکریه و بعضها من باب الشهوه و الغضب و بعضها من باب الفعل التحریکی کالجذب و الدفع و أما الجناب الربوبی ففعله مترتب علی نفس ذاته بلا توسط متوسط بینه و بین فعله من الصفات و الاحوال العارضه و السوانح الطارئه من الاغراض و الاشواق و الهمم و القصود و غیرها من الانفعالات و التغیرات نعم أفعاله یترتب بعضها علی بعض لصدور الموجودات عنه علی ترتیب الاشرف فالاشرف(2) ؛ پس فعلی که با اختیار از ما صادر می شود، بین جوهر ذات ما و بین آن، امور انفعالی فراوانی واسطه اند که بعضی از آن ها از باب ادراکند، بعضی شان از باب حرکت فکری اند، برخی از آن ها از باب شهوت و غضبند و برخی دیگر از باب فعل تحریکی، مانند جذب و دفع؛ اما حضرت ربوبی، فعلش مترتّب بر نفس ذاتش است، بدون این که بین او و فعلش - از صفات و احوال عارضی و پیش آمدهایی که

1- (1) ر. ک: الحکمه المتعالیه، ج 6، ص 334.
2- (2) همان، ص 356.

ناشی از اهداف، اشواق، آهنگ کردن ها، قصد کردن ها و... از انفعالات و تغییرات است - چیزی واسطه باشد؛ آری! افعال او - به واسطه صدور موجودات از او بر ترتیب برتر پس از برتر - بعضی شان بر بعضی دیگر مترتب می شوند.

تحقیق علامه طباطبائی (رحمه الله) در کتاب نهایه الحکمه نیز از تحقیقات مفید و جامع به نظر می رسد. ایشان بعد از بحث و بررسی درباره اقوال، اراده خداوند را از صفات فعل می دانند:

و الاراده المنسوبه إلیه (تعالی) منتزعه من مقام الفعل، إما من نفس الفعل الذی یوجد فی الخارج، فهو إراده ثمّ إیجاب ثمّ وجوب ثمّ إیجاد ثمّ وجود، و إما من حضور العلّه التامّه للفعل کما یقال عند مشاهده جمع الفاعل أسباب الفعل لیفعل: أنّه یرید کذا فعلا(1) ؛ اراده ای که به واجب تعالی نسبت داده می شود از مقام فعل انتزاع می گردد؛ یا از خود فعلی که در خارج تحقق می یابد - در این صورت آن فعل به ترتیب: اراده، ایجاب، وجوب، ایجاد و نهایتاً وجود است - و یا از حصول علت تامّه فعل؛ چنان که هنگامی که فاعل را در حال فراهم کردن اسباب فعل به قصد انجام آن فعل مشاهده می کنیم، می گوییم: اراده فاعل به انجام آن فعل تعلق گرفته است.

صرف نظر از اختلافاتی که در مورد اراده، معنای آن و حقیقت اراده خداوند وجود دارد، از آنچه بیان شد به دست می آید: اولاً، افعال حضرت حق به صرف اراده تکوینی ایجاد می شوند و هیچ گاه صدور فعل از اراده او تخلف پذیر نیست؛ مانند تحقق صور و مفاهیم ذهنی در ما انسان ها که به صرف اراده انسان، آن صور در ذهن او نقش می بندند. و ثانیاً، فعل خدای تعالی تدریجی نیست، چراکه فرموده است: وَ ما أَمْرُنا

1- (1) نهایه الحکمه، ص 364.

إِلاّ واحِدَهٌ كَلَمْحٍ بِالْبَصَرِ (1) ؛ امر ما جز یکی، آن هم مانند چشم بر هم زدن نیست. بنابراین روشن می شود، آنچه از ناحیه خداوند افاضه می شود، قابل درنگ و مهلت نیست، تبدل و دگرگونی را هم تحمل نمی کند و تدریجیت نمی پذیرد، و آنچه تدریجیت، مهلت و درنگ از موجودات مشاهده می کنیم، از ناحیه خود آن هاست نه از آن ناحیه که رو به خدایند. و خدای تعالی در ایجاد هر چیزی که ایجاد آن را اراده کند، به غیر از ذات متعالی خود، به هیچ سبب دیگری نیازمند نیست؛ نه در این که آن سبب مستقلاً آن چیز را ایجاد کند و نه در این که خدا را در ایجاد آن کمک نماید و یا مانعی را از سر راه خدا بردارد.(2)

2- دوام

وجود و خلقت هر چیزی در هستی، به اراده و مشیت خداوند بستگی دارد؛ اگر چیزی را به صورت محدود اراده کرده باشد، آن چیز موقت است و اگر چیزی را به صورت دائم اراده کرده باشد، آن چیز دائم الوجود است. بنابراین، دائم بودن و موقت بودن چیزی، به اراده خداوند بستگی دارد، اما هیچ چیزی، غیر از اراده و مشیت حضرت حق نمی تواند مانع فیض دائم او باشد: «یا دائم الفضل علی البریه»(3) ؛ ای خدایی که فضل و کرمت بر خلق دائم است! فیض مستدام حضرت حق بر اثر مشیت دائمی اوست و این فیض، بی کران و نابریده است: عَطاءً غَیْرَ مَجْذُوذٍ (4) ، و به طور مستمر در ایجاد چیزی

1- (1) قمر، آیه 50.
2- (2) ر. ک: المیزان، ج 1، ص 394 و ج 17، ص 172.
3- (3) کلیات مفاتیح الجنان، ص 80.
4- (4) هود، آیه 108.

است که آن را اراده می کند: إِنَّ رَبَّکَ فَعّالٌ لِما یُرِیدُ .(1) فیض و رحمت از جانب او همیشگی است.(2)

برخی مفسران، آیه: کُلَّ یَوْمٍ هُوَ فِی شَأْنٍ (3) را دلیلی دیگر بر فعالیت خدا دانسته و این آیه را به فعل و عمل خاصی محدود نکرده اند.(4)

نتیجه این که، افعال الهی دائمی بوده و به چیزی جز اراده حضرتش وابسته نیست:

فالفیض منه دائم متّصل و المستفیض داثر و زائل(5)

فیض الهی دائمی است و مستمر، اگرچه مستفیض یعنی قابل، گاهی زایل و متبدل می شوند؛ گاه از دریافت فیض محروم و گاهی در حال کسب فیضند.

3- اختیار

ویژگی دیگر افعال الهی، اختیاری بودن آن هاست. فعل اختیاری به بیان علامه طباطبائی (رحمه الله) فعلی است که از روی علم و اراده صادر شده و ترجیح یکی از دو طرفِ انجام و ترک، به خود فاعل مستند باشد و فرد دیگری هیچ تأثیری در ترجیح یکی از دو طرف ندارد.(6) فرق اختیار بشر و خدا در این است که او مختار مطلق است و بشر اختیارش را از او می گیرد و به تعبیری انسان، مختار موجَب است.

1- (1) هود، آیه 107.
2- (2) ر. ک: توحید در قرآن، ص 388.
3- (3) الرحمن، آیه 29.
4- (4) ر. ک: ناصر مکارم شیرازی و همکاران، تفسیر نمونه، ج 23، ص 138.
5- (5) شرح المنظومه، ج 5، ص 212.
6- (6) ر. ک: المیزان، ج 1، ص 165.

ملاصدرا در کتاب اسفار، بعد از یادآوری و بیان آرا و اقوال دیگر در باب قدرت، اراده و اختیار، درباره تفاوت اختیار خدا و بشر معتقد است، انسان ها و دیگر حیوانات در کارهای خود هرچند به ظاهر مختار می نمایند، در واقع مضطر در صورت مختارند، زیرا حرکات و کارهای نفوس حیوان تسخیری است؛ مانند فعل و حرکات طبیعت، و فرق بین طبیعت و نفس ذی شعور این است که نفس آگاه به اهداف، اغراض و دواعی خود است و طبیعت این چنین نیست. ایشان فعل اختیاری را به طور مطلق، ویژه ذات حق دانسته و غیر از ذات حق را که مختار می نمایند، در واقع مضطر در صورت مختار می دانند.(1)

خصوصیت دیگر اختیاری بودن افعال در خداوند این که، در بشر ممکن است میان اختیار و اراده تفکیک قائل شد، اما در مورد خداوند چنین نیست:

فإنّ الاختیار و الاراده عین الذات البسیطه و ما صدر عنهما صدر عنها و تحقق الکثره و التجدّد فی الاراده عین تحققهما فی الذات و قیاس إرادته تعالی و فعله الارادی و کذا صدور الفعل عنه تعالی علی الانسان مع الفارق(2) ؛ اراده و اختیار (از جهت مصداق) عین ذات بسیط حق هستند و آنچه از اراده و اختیار صادر شود، گویا از ذات او صادر شده و تحقق کثرت و تجدد در اراده خدا، عین تحقق کثرت و تجدد در ذات است؛ بنابراین قیاس اراده حق تعالی و فعل ارادی او و نیز صدور فعل از او (خداوند)، به فعل ارادی انسان و صدور فعل از او (انسان)، قیاسی مع الفارق است.

بنا بر آنچه گفته شد، خدای سبحان نه تنها در همه افعال مختار است

1- (1) ر. ک: الحکمه المتعالیه، ج 6، ص 312.
2- (2) روح الله موسوی خمینی، طلب و اراده، ترجمه و شرح: سیداحمد فهری، ص 70.

و در کار خویش هرگز مُلزَم و موجَب نیست، زیرا همه فیض ها از ذاتی نشئت می گیرد که قدرت عین آن ذات است، بلکه فرض این که خداوند در افعال خود مضطرّ و موجَب باشد، باطل است؛ اصلاً فرض اجبار، مستلزم محدود بودن قدرت و در نتیجه، متناهی بودن ذات باری تعالی است، در صورتی که بی نهایت بودن خدا و نامحدود بودن قدرت وی که عین ذات اوست، جایی برای غیر نمی گذارد تا آن غیر، چیزی را بر خدا تحمیل کند. (1)

4- حکمت

واژه «حکمت» در منابع دینی، در دو معنا به کار می رود(2) ؛ یکی شناخت حقیقت اشیا آن گونه که هستند؛ لذا نبی مکرم اسلام (صلی الله علیه و آله) در دعای خویش از خداوند چنین می خواهند: «اللهم أرنا الحقائق کما هی».(3) و دیگری، انجام فعل بر وجه احسن و اکمل و مطابق مصالح کل هستی و خلقت. بنابراین، خداوند به هر دو معنا حکیم است، زیرا هم معرفت او کامل ترین معارف است و هم افعال او در نهایت درجه از استحکام و اتقان هستند: صُنْعَ اللّهِ الَّذِی أَتْقَنَ کُلَّ شَیْءٍ .(4) مراد ما در این نوشتار، معنای دوم است؛ به این معنا که افعال خدا حکیمانه است و از این جهت خدا حکیم است؛ یعنی فاعلی که کار او بی هدف، بازیچه، یاوه و باطل نیست. در آیات فراوان با تعابیر گوناگون، این عناوینِ منفی از خدا و فعل او

1- (1) ر. ک: توحید در قرآن، ص 393.
2- (2) ر. ک: شرح کشف المراد، ص 196.
3- (3) ابن ابی جمهور احسائی، عوالئ اللآلی، ج 4، ص 132.
4- (4) نمل، آیه 88.

سلب شده است: وَ ما خَلَقْنَا السَّماواتِ وَ الْأَرْضَ وَ ما بَيْنَهُما لاعِبِينَ (1) ؛ و آسمان ها و زمین و آنچه میان آن دوست، به بازیچه نیافریدیم؛ أَ يَحْسَبُ الْإِنْسانُ أَنْ يُتْرَكَ سُدىً (2) ؛ آیا انسان پندارد که بیهوده رها می شود؟! هرگز چنین نیست، چون از مبدأ حکمت کار بیهوده صادر نمی گردد؛ وَ ما خَلَقْنَا السَّماءَ وَ الْأَرْضَ وَ ما بَيْنَهُما باطِلاً ذلِكَ ظَنُّ الَّذِينَ كَفَرُوا (3) ؛ و آسمان و زمین و آنچه میان آن دوست به باطل نیافریدیم؛ این گمان کسانی است که کافر شده اند.

در نتیجه کل نظام آفرینش، نه پوچ و بی هدف است و نه خود، هدف نهایی است. این پندار باطل کافران است که گمان می کنند، جهان هستی همین دنیاست و هدف و جهان دیگری ورای آن نیست.(4)

بنابراین، افعال خداوند حکیمانه بوده و از روی حکمت ایجاد می شوند؛ لذا خداوند را به «حکمت» متصف می کنیم. قرآن و روایات تأکید فراوانی بر این امر دارند، به گونه ای که این صفت بیش از نَوَد بار در قرآن کریم درباره خداوند و افعال او استعمال شده است.(5)

شایان ذکر است، ما اگر افعال انسان حکیمی را به حکیمانه بودن متصف می کنیم، به این معناست که افعال او با نظام علمی او منطبق، و نظام علمی اش درست از نظام خارجی گرفته شده است. این مطلب در افعالی تمام است که منظور آن ها، مطابقت با خارج باشد، مانند افعال

1- (1) دخان، آیه 38.
2- (2) قیامت، آیه 36.
3- (3) ص، آیه 27.
4- (4) ر. ک: توحید در قرآن، ص 391.
5- (5) ر. ک: فرهنگ علم کلام، ص 103.

ارادی ما؛ اما آن افعالی که خود خارجند، مانند افعال خداوند، آن ها دیگر نفسِ حکمت و عین آن هستند، نه این که در صورتی که مطابق با چیز دیگری باشند، حکیمانه می شوند؛ پس این که می گوییم: فعل خدا حکیمانه و خود او حکیم است، معنایش این است که متبوع حکمت است، نه این که تابع حکمت باشد.(1)

5- شأنی از شئون او

این امر در منابع دینی و هم چنین در آثار حکما و فلاسفه، به صراحت بیان شده است که صدور افعال از جانب خدای حکیم به گونه تجلی است، نه تجافی.(2) صدور به نحو تجافی، به این معناست که جایگاه پیشین آن ها تهی شده و آن شیء دیگر در آن نیست؛ مانند نزولات جوّی از آسمان، اما صدور فعل از جانب خداوند و ایجاد آن ها، به گونه تجافی نبوده، بلکه «تجلی» است؛ بدین معنا که هرگز موطن و مکان اصلی خود را در عالم بالا رها نکرده، بلکه حقیقت آن ها همواره نزد خدا موجود است، اما جلوه و رقیقه آن ها در مراحل نازل تر تحقق می یابند:

وَ إِنْ مِنْ شَیْءٍ إِلاّ عِنْدَنا خَزائِنُهُ وَ ما نُنَزِّلُهُ إِلاّ بِقَدَرٍ مَعْلُومٍ (3) ؛ و هیچ چیز نیست، جز آن که گنجینه های آن نزد ماست و ما آن را جز به اندازه ای معین فرو نمی فرستیم.

به این حقیقت در روایات نیز اشاره شده است:

«الحمدلله المتجلّی لخلقه بخلقه».(4)

1- (1) ر. ک: المیزان، ج 14، ص 382.
2- (2) ر. ک: تفسیر تسنیم، ج 2، ص 192.
3- (3) حجر، آیه 21.
4- (4) نهج البلاغه، خطبه 108، ص 95.

علامه طباطبائی (رحمه الله) در این باره معتقد است:

واضح است که در مسئله ایجاد و خلقت، چیزی به نام ایجاد و یا وجود از خدا جدا نمی شود و به مخلوق نمی چسبد و افاضه او نظیر افاضه ما نیست که وقتی چیزی به کسی می دهیم، از خود جدا می کنیم و به او ملحق می سازیم؛ پس بعد از خدای تعالی چیز دیگری جز وجود اشیا نیست.(1)

طبق همین ویژگی است که عرفان اسلامی و حکمت متعالیه، فعل الهی را شأنی از شئون او و اسمی از اسامی او می دانند، نه چیزی جدا و منفصل از او. خلقت و آفرینش خدا، بر اساس حکمت متعالیه، منفصل کردن چیزی از چیزی نیست، بلکه حقیقت خلقت به همان تجلی و ظهور برمی گردد. شهید مطهری (رحمه الله) در این باره می نویسد:

بدیهی است که مخلوق خدا فعل خداست؛ فعل خدا خود شأنی از شئون اوست، و ثانی او و در قبال او نیست. مخلوقات خداوند، تجلیات فیاضیت او هستند.(2)

طبق ویژگی هایی که برای افعال الهی برشمردیم، فعل خدا شأنی از شئون خداست و چیزی جداشده از او و رهاشده توسط او نیست که پس از ایجاد، هیچ ربطی به آن نداشته باشد، بلکه بر اساس دست یافته های حکمت متعالیه، هر فعلی و فاعل قریبش، تجلی و آیت حضرت حقند که حکمت الهی اقتضای ایجاد آن را کرده و اراده اش به وجود آن تعلق گرفته است.

اقوال و انظار در توحید افعالی

اشاره

در این جا، اقوال و نظریات گوناگون درباره توحید افعالی مطرح

1- (1) المیزان، ج 17، ص 172.
2- (2) مجموعه آثار، ج 2، ص 127.

می شود، تا از میان آن ها به قول حق و مراد حکمت متعالیه برسیم.

ملاک ما در بیان این اقوال، گفتاری است از ملاصدرا در دو جای از آثارش؛ یکی در رساله ای مجزا به نام «خلق الاعمال»(1) ، و دیگری در جلد ششم اسفار، در فصلی تحت عنوان «فی شمول إرادته لجمیع الافعال».(2) در این گفتار صدرالمتألهین، متفکران و متکلمان اسلامی را درباره «توحید افعالی» به چهار دسته تقسیم می کند: معتزله و پیروان آن ها، اشاعره و هم فکران ایشان، حکما و متکلمان امامیه و راسخان در علم. آن گاه ضمن ابطال نظریه فرقه اول و دوم، به تبیین نظر حکما و متکلمان امامیه می پردازد و سپس رأی سدید و صواب حکمت متعالیه را که همان راسخان در علم هستند، به کرسی قبول می نشاند و معتقد است، فهم طریقه راسخان در علم از الهامات و افاضات الهی در حق ایشان است.

1- معتزله

قول معتزله درباره توحید افعالی، طبق گزارش ملاصدرا این گونه است که آن ها و پیروانشان گویند: خدای متعال، انسان ها را آفرید و به آن ها قدرت و اراده مستقل داد و انسان ها به اراده خود و استقلال، کار می کنند؛ به عبارت دیگر، عبد را فاعل مستقل دانسته و فقط در اصل ایجاد و وجودِ ذوات، به خالقیت حق قائلند و این مسئله را «خلق اعمال» نامیده اند.

صدرالمتألهین ضمن برشمردن ادله معتزله، این اعتقاد را فاسد دانسته است:

1- (1) این رساله ضمن مجموعه ای تحت عنوان «مجموعه رسائل فلسفی صدرالمتألهین» از سوی انتشارات حکمت به چاپ رسیده است.
2- (2) ر. ک: الحکمه المتعالیه، ج 6، ص 369.

لکنهم غفلوا عما یلزمهم فیما ذهبوا إلیه من إثبات الشرکاء لله بالحقیقه و قد علمت أن الوجود مجعول له علی الاطلاق و لا شبهه فی أن مذهب من جعل أفراد الناس کلهم خالقین لافعالهم مستقلین فی إیجادها أشنع من مذهب من جعل الاصنام أو الکواکب شفعاء عند الله و أیضا یلزمهم أن ما أراد ملک الملوک لایوجد فی ملکه و أن ما کرهه یکون موجودا فیه و ذلک نقصان شنیع و قصور شدید فی السلطنه و الملکوت تعالی القیوم عن ذلک علوا کبیرا(1) ؛ آنان در واقع، از آنچه ایشان را از اثبات شریکان برای خدا لازم می آید، غفلت کرده اند و تو پیش تر دانستی که وجود، مطلقاً مجعول اوست و هیچ شک و شبهه ای در این نیست که مذهبِ آن کس که تمام افراد مردم را خالق افعال خودشان و مستقل در ایجاد آن ها می داند، از مذهب آن کس که بُت ها و ستارگان را شفیعان نزد خدا می داند، زشت تر است؛ و نیز آنان را لازم می آید آنچه پادشاه پادشاهان اراده می کند، در گستره مُلک و سلطنتش پدید نیاید و آنچه ناخوش داشته و کراهت دارد، در مُلکش وجود یابد، و این نقصانِ زشت و نارسایی شدید - بنا بر نظر این دسته - در سلطنت و ملکوت او پدید خواهد آمد و خداوندِ قیوم از این نسبت، بسی دور و برتر است.

در بیان قول معتزله، به گزارش ملاصدرا بسنده نکرده، این قول را بیشتر تحلیل و بررسی می کنیم.

فرقه معتزله که به آن ها «عدلیه» نیز گفته می شود، با اصل «عدل» رشته ای از مسائل کلامی را حل می کنند؛ از آن جمله، تبیین توحید افعالی و کیفیت نسبت افعال بندگان به خداوند است. نظر برخی از آن ها، دقیقاً در مقابل عقیده افراطی اشاعره قرار گرفته و مسئله «تفویض» را مطرح می کنند.

آن ها برای تنزیه خدا و نسبت ندادن گناهان و افعال زشت - مانند

1- (1) همان، ص 370.

ظلم - به خدا، علل و اسباب را در تأثیر مستقل دانسته و بر آن رفته اند که ممکنات تنها در ذات خویش به خدا محتاجند و در فعل، استقلال دارند. بدین سان، معتزله، تأثیر را به علل و اسباب وامی گذارند و از همین روست که آنان را «مُفَوِّضه» نیز گویند. معتزله در حقیقت، برای تنزیه خدا از افعال زشت، برای او در افعال، شریک برنهاده اند.

بعضی از طرف داران افراطی مکتب اعتزال، خدا را به یک ساعت ساز تشبیه می کنند که با آفرینش جهان، خود از تدبیر و اداره آن دست کشیده و آن را به نظام علیت سپرده است. ابوعلی سینا درباره این عقیده می گوید:

یقولون إنه إذا اوجد فقد زالت الحاجه إلی الفاعل، حتی أنه لو فقد الفاعل جاز أن یبقی المفعول موجودا، کما یشاهدونه من فقدان البنّاء و قوام البناء و حتی أن کثیرا منهم لا یتحاشی أن یقول: لو جاز علی الباری تعالی العدم لما ضرّ عدمه وجود العالم؛ لان العالم عنده إنما احتاج إلی الباری تعالی فی أن أوجده، أی أخرجه من العدم إلی الوجود(1) ؛ می گویند: آن گاه که خدا انسان را آفرید، نیاز او به خدا قطع می شود؛ حتی اگر فاعل از میان برود، معلول او باقی می ماند؛ چنان که اگر بنّا فوت کند، آسیبی به بنا نمی رسد. گروهی از این افراد، ابایی ندارند که بگویند: اگر عدم بر خدا تجویز شود، ضرری به جهان هستی وارد نمی شود، زیرا جهان در اصل وجود به آن نیاز داشت، نه در بقا!

قاضی عبدالجبار معتزلی درباره خلق افعال می گوید:

اتفق کل أهل العدل علی أن أفعال العباد من تصرفهم و قیامهم و قعودهم حادثه من جهتهم و أن الله جلّ و عزّ أقدرهم علی ذلک و لا فاعل لها و لا محدث سواهم و أن من قال ان الله سبحانه خالقها و

1- (1) شرح الاشارات و التنبیهات، ج 3، ص 632.

محدثها فقد عظم خطؤه و أحالوا حدوث فعل من فاعلین(1) ؛ عدلیه (از معتزله) بر این نظریه اتفاق دارند که افعال بندگان از تصرف در طبیعت گرفته تا نشستن، برخاستن و کارهای دیگر، از خود آنان سرچشمه می گیرد و خداوند، آنان را بر انجام این کارها توانا ساخته است و برای آنان، انجام دهنده و پدیدآورنده ای جز آن ها نیست و هر کس بگوید: خدای سبحان، خالق و پدیدآورنده آن هاست، خطای بزرگی را مرتکب شده و انجام فعلی را به دو فاعل، وابسته دانسته است.

همو در جای دیگر می گوید:

أن أفعال العباد لایجوز أن توصف بانها من الله تعالی و من عنده و من قبله(2) ؛ هرگز جایز نیست کارهای بندگان را از جانب خدا موصوف بدانی.

به هر حال برخی از معتزله، جهت تصحیح دو اصل توحید و عدل، راه تفویض را در پیش گرفته اند و انسان را در افعالش مستقل خوانده و فاعلیت خداوند را در آفرینش ابتدایی منحصر می دانند. واضح و روشن است که چنین برداشتی از خالقیت خداوند، با توحید افعالی در تضاد است.

2- اشاعره

گزارش ملاصدرا از نظریه اشعریان و کسانی که در ردیف آن ها قرار دارند، به این صورت است که ابتدا قول ایشان را ذکر کرده و سپس به برداشت سطحی آن ها از برخی آیات و روایات اشاره ای لطیف دارد، و در نهایت این قول سخیف را رد می کند.(3)

1- (1) قاضی عبدالجبار أبی الحسن اسدآبادی، المغنی فی أبواب التوحید و العدل، ص 3.
2- (2) همو، شرح الاصول الخمسه، ص 527.
3- (3) ر. ک: الحکمه المتعالیه، ج 6، ص 370.

در تفصیل این قول باید گفت، اشاعره برای حفظ توحید افعالی از شائبه شرک، همه تأثیرات را به خداوند نسبت داده و اعتقاد دارند هر چه متصف به وجود می شود، از نظر ذات، صفت، اراده و فعل، همه به اراده خداوند و بدون واسطه صورت می گیرد.(1) این تحلیل از توحید افعالی، هر گونه علیت و تأثیر را در عالم اسباب و مسببات، انکار می کند.

آنان معتقدند عادت الهی بر این است که آثار، در پی وجود مؤثر آشکار گردند، بی آن که مؤثر را دخلی در اثر خود باشد. این باور اشاعره (یعنی نفی تأثیر و علیت) به انکار اراده و اختیار انسان می انجامد که با براهین عقلی و آیات و روایات صریح، ناسازگار است. این گروه، مختار نبودن بشر و مخلوق خدا بودن افعال او را از لوازم عمومیت اراده خداوند می دانند. فخرالدین رازی که با قوت تمام از مسلک اشعری دفاع می کند، درباره افعال عباد می گوید:

خالق أفعال العباد هو الله سبحانه و تعالی و المعتزله یقولون: خالق أفعال العبد هو العبد. و هو باطل بوجوه...(2) ؛ خداوند، افعال بندگانش را خلق می کند و این که معتزله می گویند: خالق افعال خودِ انسان است، با چند وجه باطل است....

اشعری ها برای این که از فروافتادن در شرک رهایی یابند، حتی خالق افعال بندگان را، خداوند می دانند و معتقدند اگر انسان، خالق اعمال و افعالش باشد در کار خلق، شریک خداوند می شود، و اگر انسان قادر باشد، در همه احوال قادر است و حال آن که چنین نیست (یعنی در همه احوال قادر نیست).(3) از سوی دیگر، اگر انسان از انجام افعال خود عاجز

1- (1) ر. ک: فخرالدین رازی، کتاب المحصل، ص 455.
2- (2) المسائل الخمسون فی اصول الدین، ص 59
3- (3) ر. ک: کتاب المحصل، ص 457.

باشد، خدا چگونه اعمال او را که فعل او نیست، به حساب می کشد؟! در این جاست که اشاعره به شیوه اهل اعتزال، میان افعال غیرارادی، مانند رعده و رعشه، و میان افعال ارادی تمیز داده و می گویند: انسان جز بر افعال ارادی قدرتی ندارد.(1) بعد از این تفسیر، به تعبیر علامه شبلی نعمانی «سرپوش کسب»(2) را بر آن نهادند، و البته در تفسیر حقیقتِ کسب درماندند و تأویلات عجیب و غریب از خود صادر کردند.(3)

همان گونه که مشخص است از نظر علمای اشاعره، توحید افعالی یعنی: «هیچ فعل و انفعالی و کنش و واکنشی نیست، مگر این که خدا به طور مستقیم و بی واسطه آن را می آفریند، و میان خدا و نمودهای طبیعی و آثار مادی، کوچک ترین سبب و علتی در کار نیست.»(4) این عقیده نه تنها توحید افعالی را اثبات نمی کند، بلکه با جبر و جبرگرایی مطابقت دارد و دستگاه عدالت، نبوت و معاد را زیر سؤال می برد.

3- متکلمان امامیه

صدرالمتألهین، قول متکلمان امامیه را به طور جداگانه بیان نکرده، بلکه از این قول و نظریه عموم حکمای گذشته، یک جا سخن گفته است.(5) ما به منظور سهولت بیان و هم چنین به خاطر تفاوت اندکی که میان این دو قول وجود دارد، هر یک را به صورت جداگانه تبیین می کنیم.

1- (1) ر. ک: تاریخ علم کلام در ایران و جهان اسلام، 93.
2- (2) ر. ک: محمد شبلی نعمانی، تاریخ علم کلام، ترجمه: سیدمحمدتقی فخر داعی گیلانی، ص 57.
3- (3) ر. ک: فرهنگ عقاید و مذاهب اسلامی، ص 94.
4- (4) ر. ک: همان، ص 83.
5- (5) ر. ک: الحکمه المتعالیه، ج 6، ص 371.

توحید افعالی در نگاه متکلمان امامیه، بدین معناست که آنچه در هستی انجام می گیرد، فعل خداست و آفریدگان همان سان که در ذات خویش مستقل نیستند، در تأثیر و فعل نیز استقلال ندارند. توحید افعالی یا استناد افعال به خداوند، به معنای نفی قانون علیت نیست، زیرا خداوند اراده کرده است هر کاری از گذر علل و اسباب خود انجام پذیرد(1) ، هرچند علل و اسباب نیز در تأثیر خویش، مستقل نیستند.

توحید افعالی به معنای سلب اراده و اختیار از انسان نیز نیست. خداوند، انسان را مختار آفریده و انسان با اراده خویش و یاری آنچه خداوند بدو داده است، منشأ افعال می شود. مفاد توحید افعالی، نفی استقلال در تأثیر است، نه نفی هر گونه تأثیر. قرآن کریم به روشنی تمام، حوادث جهان را به علل و اسباب نسبت می دهد و انسان را مختار دانسته و در همان حال، همه تأثیرات را از خدا می داند.(2) بدین سان، قانون علیت و اراده و اختیار انسان، هیچ ستیزی با توحید افعالی ندارد.

از روایات معصومان (علیهم السلام) نیز استفاده می شود که انسان نه مجبور است و نه مختار مطلق، بلکه در جایگاهی به نام «امر بین الأمرین» قرار دارد.(3) امام رضا (علیه السلام) در تفسیر آن فرموده اند: «انسان به خواست خداوند، صاحبِ اراده و اختیار است و از گذر توانایی و قدرتی که بدو داده است، با اراده خود آنچه می خواهد، انجام می دهد.»(4)

متکلمان امامیه با بهره گیری از مکتب بلند اهل بیت (علیهم السلام)، خط صحیح و

1- (1) ر. ک: بحارالانوار، ج 2، ص 90.
2- (2) ر. ک: المیزان، ج 1، ص 116 و الالهیات، ج 2، ص 52.
3- (3) ر. ک: اصول کافی، ج 1، ص 456.
4- (4) ر. ک: بحارالانوار، ج 5، ص 12.

مسیر درست توحید افعالی را در پیش گرفتند و با استناد به قول «امر بین الامرین»، جبر و تفویض را کنار گذاشته و به توحید محض رسیده اند.

شیخ صدوق (رحمه الله) در این باره می فرماید:

اعتقادنا فی ذلک (نفی الجبر و التفویض) قول الصادق (علیه السلام):

لا جبر و لا تفویض، بل أمر بین أمرین(1) ؛ اعتقاد ما نفی جبر و تفویض است، و آن کلام امام صادق (علیه السلام) است که: نه جبری است و نه تفویضی، بلکه امری است میان دو امر.

شیخ مفید (رحمه الله) در توضیح کلام مزبور می نویسد:

الواسطه بین هذین القولین (الجبر و التفویض) أن الله تعالی أقدر الخلق علی أفعالهم و مکّنهم من أعمالهم و حدّ لهم الحدود فی ذلک و رسم لهم الرسوم و نهاهم عن القبائح بالزجر و التخویف و الوعد و الوعید فلم یکن بتمکینهم من الاعمال مجبرا لهم علیها و لم یفوّض إلیهم الاعمال لمنعهم من أکثرها و وضع الحدود لهم فیها و أمرهم بحسنها و نهاهم عن قبیحها فهذا هو الفصل بین الجبر و التفویض علی ما بیناه(2) ؛ واسطه میان دو قولِ جبر و تفویض آن است که خداوند، خلق را بر افعال خودشان قادر، آن ها را بر اعمالشان متمکن، برایشان افعال را تحدید، رسومی را رسم و آن ها را با زجر، تخویف، وعده و وعید از قبایح منع کرده است. اما خداوند به سبب تمکین کردن بندگان بر افعالشان، جبرکننده آن ها نیست، و هم چنین اعمالشان را به آن ها تفویض نکرده است، به جهت این که آن ها را از اکثر افعال منع کرده و برایشان حدودی در افعال قرار داده و آن ها را به افعال حسنه امر کرده و از افعال قبیح نهی کرده است؛ پس این است فاصله و واسطه میانه جبر و تفویض، به نحوی که ما آن را بیان کردیم.

1- (1) محمد بن علی بابویه صدوق، مصنفات شیخ صدوق، ص 36.
2- (2) تصحیح اعتقادات الامامیه، ص 47.

یکی از متکلمان برجسته معاصر، از مسلک امر بین الامرین چنین نتیجه گرفته است که مذهب جبر، ظلم خدا بر بنده است و مذهب تفویض، ظلم بنده بر خدا.(1) او مذهب أمرٌ بین الامرین را با استفاده از روایات معصومان (علیهم السلام)، از مذهب تفویض بالاتر و از مذهب جبر پایین تر می داند و معتقد است، مذهبی است بین دو مذهب، و منزله و مقامی است بین این دو منزله و مقام، و مذهب امر بین الامرین توحید است؛ توحید محض و آن مذهب تجلّی و ظهور است، زیرا بنده بدون شک دارای اختیار است. اگر این اختیار را غیر اختیار خدا بدانیم تفویض لازم می آید، و اگر این اختیار را نفی کنیم جبر لازم می آید. أمرٌ بینَ الامرین می گوید: اختیار هست؛ نه نفی می شود و نه آن که غیرِ مال خداست، بلکه اختیاری است عین اختیار خدا.

خلاصه این که، توحید افعالی نزد پیروان ائمه (علیهم السلام) این است که برای خداوند در افعال، مانند: خالقیت، رازقیت، احیا، اماته، عطا، منع و... شریک نیست و به قدرت کامل خود می آفریند، روزی می دهد، حیات می بخشد، می میراند و زنده می کند و در هیچ کاری به کمک کننده احتیاج ندارد. دلیل بر این مطلب این است که منشأ افعال حق تعالی، قدرت و اراده اوست و چون قدرتش غیرمتناهی و بر همه چیز تعلق می گیرد و به هیچ وجه عجز در ساحت قدسش راه ندارد، لذا ایجاد هر فعلی مقدورِ اوست و در هیچ کاری، به کمک غیرِ خود محتاج نیست.(2)

4- مشهور حکما و فلاسفه

اشاره

با تأکید بر صحت نظریه متکلمان امامیه و تطبیق آن با دسته ای از

1- (1) ر. ک: معادشناسی، ج 10، ص 285.
2- (2) ر. ک: سیدعبدالحسین طیب، کلم الطیب در تقریر عقاید اسلام، ص 83.

آیات و روایات باید گفت، حکما و فلاسفه اسلامی در تبیین توحید افعالی و حل پرسش ها و شبهات آن، موضع خاصی را اتخاذ کرده اند و شاید بتوان گفت، تفاوت این نظریه با اعتقاد متکلمان امامیه، در تبیین دقیق تر این قول است.

حکما و فلاسفه، ضمن اعتقاد کامل به اصل علیت و زیر سؤال نبردن آن، خلقت همه پدیده ها و اعمالشان را به خداوند نسبت می دهند. در نظر آن ها، خلق و آفرینش، مستقیم و بدون واسطه نیست تا موجب انکار نظام سببیت و علیت گردد، بلکه مقصود این است که خداوند، صادر اول را بدون واسطه و دیگر مخلوقات را با واسطه خلق کرده است. محققان معاصر از این نظریه با دو بیان سخن گفته اند.(1)

الف) تحلیل توحید افعالی بر اساس علیت طولی

در بیان و تفسیری دقیق، از جمع بین توحید افعالی و نظام علیت، به «علیت طولی» تعبیر می شود که ابن سینا در کتاب مبدأ و معاد(2) و میرداماد در قبسات، با این بیان به تبیین توحید افعالی و نظام علیت پرداختند.(3) ملاصدرا نیز در اسفار به این قول اشاره و پس از آن نظریه خود را مطرح می کند(4) ، که ما در آینده به آن خواهیم پرداخت.

این بیان مبتنی بر سه رکن است: 1. پذیرش توحید افعالی به معنای فاعلیت تام و فراگیر خدای سبحان؛ 2. پذیرش نظام علت و معلول و

1- (1) ر. ک: توحید در قرآن، ص 447.
2- (2) ر. ک: المبدأ و المعاد، ص 78.
3- (3) ر. ک: کتاب القبسات، ص 449.
4- (4) ر. ک: الحکمه المتعالیه، ج 6، ص 371.

اختیار انسان؛ 3. امکان اجتماع دو فاعل در حوادث و افعال، در طول یکدیگر؛ یکی فاعل قریب و دیگری فاعل بعید. با توجه به طولی بودن فاعل ها، نه توحید افعالی محدود می شود تا تفویض لازم بیاید و نه نظام علیت و اختیار از انسان سلب می گردد تا جبر لازم بیاید.(1)

با بیانی ساده، در توضیح این نگاه باید چنین گفت: حکما و فلاسفه مسلمان بر مبنای اصل فلسفی «لا مؤثر فی الوجود الاّ الله»، خداوند را خالق و آفریننده همه اشیا، حتی افعال انسان می دانند؛ این در حالی است که نظام سببیت و علیت در جهان، حاکم و ساری است و هیچ گونه تهافتی در این جا وجود ندارد، چراکه علیت و نقش پدیده های ممکن و مادی نه در عرض و مقابل علت الهی، بلکه در طول و با تفویض و تأیید الهی است.(2)

علامه طباطبائی (رحمه الله) در توضیح و تبیین اصل فلسفی «لا مؤثر فی الوجود الاّ الله» می نویسد:

فما فی الکون من شیء له فعل أو أثر - و هذه هی التی نسمیها فواعل و أسبابا و عللا فعاله - غیرمستقل فی سببیته و لامستغن عنه تعالی فی فعله و تأثیره لایفعل و لایؤثر إلا ما شاء الله أن یفعله و یؤثره أی أقدره علیه و لم یسلب عنه القدره علیه بإراده خلافه و بتعبیر آخر کل سبب من الاسباب الکونیه لیس سببا من تلقاء نفسه و باقتضاء من ذاته بل بإقداره تعالی علی الفعل و التأثیر و عدم إرادته خلافه(3) ؛ پس تمامی ذواتی که در عالم است که افعال و آثاری دارند - و ما آن ها را سبب، فاعل و علت آن افعال و آثار می نامیم -، هیچ یک مستقل در

1- (1) ر. ک: توحید در قرآن، ص 447.
2- (2) ر. ک: خدا در حکمت و شریعت، ص 361.
3- (3) المیزان، ج 13، ص 270.

سببیت خود نیستند و هیچ کدام در فعل و اثر خود بی نیاز از خدا نیست. هیچ عملی و اثری از آن ها سر نمی زند، مگر آن که خدا بخواهد، زیرا اوست که آن را قادر بر آن فعل کرده و در عین حال سلب قدرت از خود نکرده، تا آن فاعل برخلاف اراده خدا اراده ای کند؛ به عبارت دیگر، هر سببی از اسباب عالم هستی، سبب از پیش خود نیست و سببیتش به اقتضای ذاتش نمی باشد، بلکه خدای تعالی او را بر فعل و اثرش قادر کرده و هر جا فعل و اثری از خود نشان دهد، می فهمیم خدا خلاف آن را اراده نکرده است.

ب) تحلیل توحید افعالی بر اساس علت حقیقی و علت های اعدادی

تبیین دوم از جمع بین توحید افعالی و نظام علیت، از تبیین اول دقیق تر است. در این تبیین، سخن از علت های طولی، یعنی علت قریب و بعید نیست، بلکه سخن از علت حقیقی و علت اعدادی است.

شیخ اشراق از جمله کسانی است که قائل به علت حقیقی و علت های اعدادی شده است. او موجودات را به دو قسم «نورانی» و «ظلمانی» تقسیم کرده و جواهر عقلی را جزء موجودات نورانی می داند؛ با وجود این، جواهر عقلی نورانی، وسایط خالق مطلقند و تنها نقش واسطه و مُعد را دارند. او برای فهم بهتر، مثال نور ضعیف و نور قوی را مطرح می کند؛ همان گونه که در روز همه ستارگان هستند، اما نور قوی خورشید اجازه نمی دهد تا نور ضعیف ستارگان، فضا را روشن کند و بلکه همه اشیا را نور خورشید روشن می کند و همه جا نور آن دیده می شود، نور غالبِ نورالانوار نیز مانع از ظهور نور هر کدام از وسایط است و اجازه استقلال به وسایط نمی دهد.(1)

1- (1) مجموعه مصنفات شیخ اشراق، ج 3، ص 96.

صدرالمتألهین این تبیین را به فلاسفه گذشته نسبت داده و چنین می نویسد:

قد اشتهر من الفلاسفه الاقدمین أن المؤثر فی الوجود هو مطلقا هو الواجب تعالی و الفیض کله من عنده و هذه الوسائط و إن کانت عقولا فعّاله کالاعتبارات و الشروط التی لا بد منها فی أن یصدر الکثره عنه تعالی، فلا دخل لها فی الایجاد بل فی الاعداد(1) ؛ نزد فلاسفه گذشته، مشهور است که مؤثر حقیقی در هستی، فقط واجب تعالی است و سریان فیض از نزد اوست. و این وسایط اگرچه عقول فعّاله هم باشند، مانند اعتبارات و شرایطی عمل می کنند که وجود آن ها به خاطر صدور کثرت از خداوند، واجب و ضروری است؛ بنابراین، این وسایط در اصل ایجاد هیچ دخالتی ندارند، بلکه به عنوان معد عمل می کنند.

علامه طباطبائی (رحمه الله) نیز، ضمن تفسیر اصل «لا مؤثر فی الوجود الاّ الله» در نهایه الحکمه، نقش علل امکانی را نقش اعدادی می دانند:

فالعلل الفاعلیه فی الوجود معدّات مقرّبه للمعالیل الی فیض المبدءالاول و فاعل الکل تعالی(2) ؛ بنابراین، همه علل فاعلی در هستی، در واقع معدّاتی هستند که معلول ها را به فیض مبدأ نخستین و ایجادکننده همه موجودات نزدیک می سازند.

آیت الله جوادی آملی در توضیحی کامل از این بیان، چنین فرموده اند:

گاهی علت بر موجودی اطلاق می شود که وجود معلول وابستگی حقیقی به آن دارد، به گونه ای که جدایی معلول از آن محال است؛ مانند علیت نفس برای اراده و صورت های ذهنی که نمی توانند جدای از نفس، وجود و بقا داشته باشند. در این صورت علت و مبدأ اثر را، علت حقیقی یا علت به معنای «ما منه الوجود»

1- (1) شرح الهدایه الاثیریه، ص 303 و الحکمه المتعالیه، ج 2، ص 216.
2- (2) نهایه الحکمه، ص 227.

می نامند. گاهی علت بر موجودی اطلاق می شود که در فراهم آوردن زمینه پیدایش معلول، مُؤثر است، ولی وجود معلول وابستگی حقیقی و جدایی ناپذیر به آن ندارد؛ مانند علیت پدر و مادر نسبت به فرزند که علت حقیقی پیدایش و بقای فرزندِ خود نیستند، بلکه در تأمین زمینه تأثیر علت حقیقی سهم دارند. در این صورت، علت و فاعلِ زمینه ساز را علت اعدادی یا علت به معنای «ما به» می نامند. علت حقیقی مستقل و تام و قائم به ذات، که در عالم هستی غیر از او مؤثری نیست، تنها خداست و علل طبیعی و نیز اختیار انسان، علت های اعدادی ای هستند که نقش آن ها، تنها نزدیک کردن معلول به مبدأ فیض است.(1)

ایشان در ادامه، این دو بیان را در تبیین توحید افعالی نارسا می دانند و پیرو نظریه حکمت متعالیه، علیت را به تشأن ارجاع می دهند.(2) این در حالی است که برخی از محققان، اشکال ایشان را وارد ندانسته و ضمن تام و کامل دانستن دو تبیین مذکور، بازگشت هر دو را به یک چیز می دانند.(3)

در پایان باید گفت، به نظر می رسد نظریه فلاسفه و حکمای اسلامی، تفاوت فاحشی با نظریه متکلمان امامیه نداشته باشد؛ برخلاف نظریه اشاعره و معتزله که از اساس، با نظریه متکلمان امامیه فرق داشتند. تنها می توان تفاوت اجمال و تفصیل را میان نظریه متکلمان امامیه - به خصوص متکلمان متقدم - و فلاسفه اسلامی قائل شد؛ به این صورت که فلاسفه همان نظری را دارند که متکلمان امامیه آن را پذیرفته اند، اما با توجه به نظام علی و معلولی که در جهان هستی حاکم است و مورد پذیرش قرآن و سنت نیز

1- (1) توحید در قرآن، ص 451.
2- (2) ر. ک: همان، ص 452.
3- (3) ر. ک: محمدحسن قدردان قراملکی، خدا و مسأله شر، ص 370.

می باشد، گاهی جمع میان توحید افعالی و نظام علی و معلولی قدری دشوار به نظر می رسد. فلاسفه و حکمای اسلامی که در طول تاریخ درباره این گونه موارد دقت بیشتری داشته اند، در این جا نیز توحید افعالی را با همان معنای استنباطشده از آیات و روایات پذیرفته اند، اما آن را با سبک و سیاق جدید و در قالب نظام علی و معلولی تبیین کرده اند.

5- دیدگاه صدرائیان و سه مؤلفه مهم آن

اشاره

ملاصدرا پس از بیان آرای سایرین، آخرین نظریه را به نظریه راسخان در علم اختصاص داده و معتقد است، کسی به حقیقت این نظریه پی نمی برد، مگر این که با ریاضت های فراوان و کشف و شهود، خدا نور این امر را بر او الهام کند. چنین کسانی درمی یابند که موجودات با همه شئون و تطوراتی که دارند، زیر پوشش یک حقیقتِ محیطِ علی الاطلاقند و در واقع، همه، شئون و جیوش و قشونِ یک سلطان مطلقند و ذوات و اراده ها، فانی در یک ذات و یک اراده است.(1)

این خلاصه ای بود از بیانی که مؤسس حکمت متعالیه درباره نظریه خود و پیروانش به آن اشاره کرد، اما تبیین این مسئله مهم و دشوار، جز با توضیح مؤلفه های این نظریه امکان ندارد.

همان گونه که می دانیم، مسائل فلسفی در مکتب حکمت متعالیه از ابتدا تا انتها، به هم پیوسته و درهم تنیده است. مبحث پیشین، مقدمه مباحث بعدی و مبحث بعدی، کامل کننده مباحث پیشین به شمار می رود. بر همین اساس، الهیات بالمعنی الاعم مقدمه و یا به تعبیری، سنگ بنای الهیات بالمعنی الاخص است.

1- (1) ر. ک: الحکمه المتعالیه، ج 6، ص 372.

با توجه به این امر، جهت بررسی دقیق نظریه حکمت متعالیه درباره توحید افعالی، نباید از مباحثی که مقدمه این مبحث است، غافل بود؛ از این رو، پیش از مطرح کردن نظریه حکمت متعالیه، عناصری را که در تبیین دقیقِ این نظریه دخیلند، توضیح داده و پس از آن، به شرح تفصیلی نظریه می پردازیم.

سه مؤلفه مهم و مربوط به هم، در فهم و تحلیل معنای توحید افعالی در بینش حکمت متعالیه، بیشترین نقش را ایفا می کنند و به همین دلیل، توضیح آن ها جهت رسیدن به معنای توحید افعالی، ضروری به نظر می رسد. گرچه این سه موضوع، برای ملاصدرا جدید نبوده است و فلاسفه پیش از او نیز به آن ها پرداخته اند، اما جان کلام که دقت عمیقی می طلبد این است که دیدگاه خاص ملاصدرا و پیروانش درباره این موضوعات، جهت گیری خاصی را در توحید افعالی نتیجه داده است.

این مؤلفه ها به ترتیب عبارتند از: نظام علّی و معلولی عالَم و ارجاع علیت به تشأن، وحدت و یک پارچه بودن نظام آفرینش و نحوه فاعلیت ایجادکننده عالم و تفسیر آن به فاعل بالتجلی. اینک به توضیح هر یک از آن ها می پردازیم.

الف) نظام علّی و معلولی عالَم

اولین مؤلفه ای که در تبیین توحید افعالی دخیل است، پذیرش قانون علیت، با تبیین و تحلیل آن توسط حکمت متعالیه و جاری دانستن نظام علّی و معلولی در عالم است.

بحث از قانون علیت و در پی آن اثبات نظام علّی و معلولی عالم، از مباحث مهم، محوری و دامنه دار فلسفه بوده و هست. مطابق این قانونِ

ضروری، چیزی در عالم هستی بر اساس شانس، اتفاق و تصادف پدید نیامده، بلکه نظامی دقیق بر آن حاکم است که از این امر حکایت دارد که هیچ چیزی بدون علت، به صحنه هستی پا نمی گذارد. حکما و فلاسفه اسلامی هر یک به نوبه خود در آثارشان به تفصیل به این قانون مهم پرداخته و تفاسیر متفاوتی از این بحث ارائه داده اند.

نتیجه همه این تحقیقات این است که برخلاف نظر برخی متکلمان متقدم اسلامی و نظریه علمای فیزیک جدید(1) ، نظام حاکم بر هستی، نظام علّی و معلولی است.

حکمت متعالیه و به طور مشخص ملاصدرا، در کتاب گران سنگ اسفار درباره این موضوع به نتایج مهمی نایل آمده است. بحث علیت در حکمت متعالیه آن قدر اهمیت دارد که ملاصدرا قسمت قابل توجهی از جلد دوم اسفار را به این امر اختصاص داده است. وی مانند دیگر مباحث، ابتدا به شیوه حکمای گذشته به پیش می رود، اما نظر نهایی خود را در پایان ارائه می دهد. تفسیر دقیقی که حکمت متعالیه از نظام علیت ارائه می دهد، بر اساس تحلیل ذهنی، مبتنی بر چهار عنصر: «وجود ربطی»، «اضافه اشراقیه»، «امکان فقری» و «انحصار جعل در وجود» است.

در حکمت متعالیه پس از این که بر اساس اصالت وجود به امکان فقری پی برده می شود، علیت به رابطه مستقل و غیرمستقل (وجود ربطی) ارجاع می گردد. مستقل که وجودش واجب و ذاتی اوست، با اضافه اشراقیه، وجود را به معلولش افاضه می کند. البته این نگاه، تحلیل عقلی صرف است، وگرنه در دیدگاه حکمت متعالیه، واقعیت، دوگانگی و بینونت بردار نیست.

1- (1) ر. ک: مجموعه آثار، ج 6، ص 653.

در تحلیلی که حکمت متعالیه از علیت ارائه می دهد، وجود علت نسبت به وجود معلول از آن جهت که وجود است مقوم است نه فاعل، در حالی که از شرایط علیت و فاعلیت، تقویم معلول و از شرایط معلولیت، تقوم به علت است و این تقوم به علت همان صرف ربط بودن معلول نسبت به علت است و ملاک احتیاج و معلولیت، امری غیر صرف ربط و محض تعلق به غیر نیست و اضافه علت به معلول، اضافه اشراقی است نه اضافه مقولی، و در اضافه اشراقی متجلی در اعیان خود طرف ساز است و به صرف تشأن، طرف موجود می شود، نه آن که اضافه قائم به دو طرف باشد و متأخر از هر دو، تا آن که معلولیت امری زاید بر وجود معلول باشد. بنا بر این نگاه، اصل علیت در حکمت متعالیه به نظریه «تشأن» برمی گردد.

ارجاع علیت به تشأن

حکمت متعالیه در مبحث علیت از تفسیر قدیمی آن، که منتسب به عامه فلاسفه است، گذشته و به نظریه جدیدی می رسد. به بیان آیت الله جوادی آملی:

آنچه صدرالمتألهین (قدس سرّه) در مبحث علت و معلول بنیان گذاری کرد، امکان فقری معلول و ربط محض بودن او نسبت به علت نبود، بلکه ابتکار وی در بحث علت و معلول، همانا ارجاع علیت به تشأن است که معلول، در این نوآوری از وجود رابط بودن هم تنزّل می کند و از «بود» به «نمود» درمی آید، زیرا حقیقت وجود از وحدت تشکیکی به وحدت شخصی، تعالی و ترقی می یابد؛ آن گاه معلول که تاکنون به عنوان صادر مطرح می شد، به عنوان مظهر شناخته می شود و واجب که تا کنون به عنوان مصدر معرفی می شد، الآن به عنوان ظاهر شناخته می شود، زیرا تمامِ «بود»، مخصوص

واجب است و برای جهانِ امکان، جز «نمود» چیزی نمی ماند؛ در این حال، بررسی هر موجودی از آن جهت که جز آیت، ظهور و نمودِ صرفْ چیز دیگری نیست، به طور قطعی راهنمای وجود واجب که ذی آیت، ظاهر و نمودِ محض می باشد، است.(1)

حکمت متعالیه در بحث علیت، نقطه تقریب میان فلسفه، عرفان و قرآن را نشان می دهد؛ علیت را می پذیرد، اما چون از علیت محض، احساس دوگانگی و بینونت می شود، آن را ترقیق و تلطیف کرده و به نظر عرفا نزدیک می کند؛ این در حالی است که سعی دارد برخلاف ظاهر آیات قرآن و روایاتِ معصومان (علیهم السلام) نگفته باشد. فرق اساسی نظریه حکمت متعالیه در باب علیت این است که عده ای ماهیت را مجعول، گروهی اتصاف ماهیت به وجود را مجعول و برخی خود وجود را مجعول می دانند. معلول بنا بر هر یک از این سه مبنا مختلف خواهد بود، اما در مبحث علت و معلولِ با ترقی حقیقت وجود از وحدت تشکیکی به وحدت شخصی، چیزی اصلاً مجعول نیست تا معلول باشد، بلکه ماسوای خدا سهمی جز نمود و ظهور ندارند.(2)

شهید مطهری (رحمه الله) در این زمینه چنین می نگارد:

از کارهای بزرگ صدرا این بود که مفهوم «علّیت» و «تجلّی» را به هم نزدیک کرد و ثابت کرد که معلول واقعی «لیس الّا شأنا من شؤون العلّه و ظهورا من ظهورات العلّه و وجها من وجوه العلّه». در واقع، او علّیت را به تجلّی برگرداند. پیش تر می پنداشتند که پیوندی، علت و معلول را به هم می پیوندد؛ ذات معلول، ذاتی جداگانه و مرتبط با علت است و این پیوند، زاید بر ذات معلول

1- (1) سرچشمه اندیشه، ج 3، ص 480.
2- (2) ر. ک: همان، ص 481.

است؛ مثلاً اگر «الف» علت و «ب» معلول باشد، «ب» منتسب است به «الف»؛ «ب» حقیقتی است دارای انتساب به «الف». ملاصدرا ثابت کرد که معلول واقعی با تمام حقیقتش، عین انتساب به علت است. حقیقت معلول، عین اضافه به علت است؛ چنان نیست که علت اشراق کند معلول را و معلول چیزی باشد که اشراق بدان تعلّق گرفته باشد؛ ایجاد عین موجد است و اضافه عین مضاف. در این جا «اشراق» عین «اشراق شده» است؛ معلول، ذاتی نیست که اشراق بدان تعلق گرفته باشد. صدرا با برهان اثبات می کند که حقیقت علّیت، به تجلّی برمی گردد.(1)

از ارجاع علیت به نمود و ظهور و به تعبیری، تشأن است که معنای توحید افعالی به خوبی درک می شود و بر این اساس، جایی برای غیر نمی ماند و معلول با تمام آثارش شأنی از شئون علت به شمار می آید. و این را باید ابتکار در بحث علیت و نظام علّی - معلولی عالم قلمداد کرد.

صدرالمتألهین پس از تحلیل علیت به تشأن، به ره آورد مهم این بحث، یعنی انحصار وجود به خدا و نفی وجود ثانی، چنین تصریح می کند:

ظهر أن لا ثانی للوجود الواحد الاحد الحق و اضمحلت الکثره الوهمیه و ارتفعت أغالیط الاوهام و الان حصحص الحق... إذ قد انکشف أن کل ما یقع اسم الوجود علیه و لو بنحو من الانحاء فلیس إلا شأنا من شئون الواحد القیوم و نعتا من نعوت ذاته و لمعه من لمعات صفات(2) ؛ روشن شد که وجودِ واحدِ احدِ حقیقی را ثانی و دومی نیست؛ لذا کثرت پنداری نابود گردیده و اشتباه کاری های قوه واهمه برطرف می گردد. اکنون حقیقت آشکار شد... چون روشن گشت که هر چه نامِ وجود بر آن - به گونه ای - اطلاق می شود، جز شأنی

1- (1) مجموعه آثار، ج 13، ص 213.
2- (2) الحکمه المتعالیه، ج 2، ص 300.

از شئون قیّوم یکتا، وصفی از توصیفات ذات او و تابشی از تابش های صفات او نیست.

ابتکار صدرایی در مبحث علت و معلول و مثمر ثمر بودن این بحث در رسیدن به تحلیل دقیق از توحید افعالی، تقریب فلسفه به قرآن، سنت و عرفان و تکمیل فلسفه در این تقریب است؛ چنان که خود ملاصدرا در فصل های پایانی علت و معلول به آن اشاره می کند:

فما وضعناه اولاً أن فی الوجود علة و معلولا بحسب النظر الجلیل قد آل - آخر الامر بحسب السلوک العرفانی - إلی کون العله منهما أمرا حقیقیا و المعلول جهه من جهاته و رجعت علیه المسمی بالعله و تأثیره للمعلول إلی تطوره بطور و تحیثه بحیثیه لا انفصال شیء مباین عن(1) ؛ پس آنچه نخست وضع کردیم که در وجود، علت و معلول است، این به حسب نظر ارزش مند علمی بود، ولی در پایان - به حسب سلوک عرفانی به این نتیجه رسیدیم - که علت - از آن دو - امری حقیقی است و معلول، جهتی از جهات اوست، و علیتِ آنچه به علت و تأثیرش در معلول نامیده شده است، به تطور و دگرگونی اش به گونه ای و تحیّثش به حیثیتی - نه جدا بودن چیز مباینی از آن (معلول) - بازمی گردد.

ب) وحدت جهان آفرینش

جهان چون زلف و خط و خال و ابروست که هر چیزی به جای خویش نیکوست(2)

شاید پس از اثبات نظام علّی و معلولی، نوعی جدایی در عالم احساس گردد که میان علت و معلول برقرار است، اما در حکمت متعالیه این اصل و قانون ثابت است که عالم هستی با این همه طول، عرض و عمقی که دارد -

---

1- (1) همان.
2- (2) گلشن راز، ص 78.

به گونه ای که از ادراک و اندیشه بشر خارج است - کلّ به هم تنیده ای را تشکیل داده است و مظاهر و جلوه های گوناگون آن با هم وحدت حقیقی دارند. سابقه تاریخی این اصل به زمان ارسطو برمی گردد.(1)

صدرالمتألهین در کتاب اسفار آورده است:

إن مجموع العالم من حیث هو مجموع شخص واحد له وحده طبیعیه و لیست وحدته کوحده اشیاء متغایره اتفق أن صار بالاجتماع و الانضمام کشیء واحد مثل اجتماع البیت من اللبنات أو اجتماع العسکر من الافراد و ذلک لان بین اجزا العالم علاقه ذاتیه لانها حاصله علی الترتیب العلی و المعلولی و هی مترتبه بالاشرف فالاشرف إلی الاخس فالاخس و من الاعلی فالاعلی إلی الادنی فالادنی فکل جمیعه تقع علی هذا الوجه یکون الوحده فیها وحده ذاتیه(2) ؛ مجموع عالم - از آن حیث که مجموع است - یک شخص واحد است و وحدت طبیعی دارد و وحدتش مانند وحدت اشیای متغایر و مخالف - که در کنار یکدیگر نشسته اند و وحدت اعتباری را تشکیل داده اند - نیست. وحدت اشیای متغایر، اتفاقی است که به واسطه اجتماع و انضمام، مثل یک چیز می گردند؛ مانند اجتماع خانه از خشت ها و آجرها و یا اجتماع لشکر از افراد. وحدت طبیعی عالَم بدان جهت است که بین اجزای عالم، علاقه و هم بستگی ذاتی وجود دارد، چون وحدت آن بر اساس ترتیب علّی و معلولی حاصل شده و ترتیب آن بر اساس برتر پس از برتر تا پست تر پس از پست تر و از بالاتر پس از بالاتر تا پایین تر پس از پایین تر است؛ بنابراین، هر اجتماعی که بدین گونه واقع شود، وحدت در آن اجتماع، وحدت ذاتی است.

1- (1) ر. ک: الحکمه المتعالیه، ج 7، ص 113 و مجموعه آثار، ص 587.
2- (2) الحکمه المتعالیه، ج 7، ص 113.

ملاصدرا در تشبیهی جالب، تمام عالم را مانند حیوان ناطقی می داند که به تعبیر عرفا «انسان کبیر» خوانده می شود. وی عالَم اجسام را به منزله بدن و ظاهر، و عالم ارواح را به منزله روح و باطنِ این حیوان ناطق می داند.(1)

علامه طباطبائی (رحمه الله) در چند جای تفسیر شریف المیزان، به اصل وحدت عالم آفرینش اشاره کرده است.(2)

شهید مطهری (رحمه الله)، که تربیت یافته مکتب حکمت متعالیه است، ضمن برشمردن و ذکر انواع ارتباطها میان اجزای عالم آفرینش، ارتباط و پیوستگی اجزای عالم را عمیق تر از ارتباط و پیوستگی اجزای ماشین دانسته و از نوع پیوستگی اعضای پیکر می داند. او در توضیح این اصل می نویسد:

یعنی حیات واحد و شخصیت واحد بر جهان حکومت می کند. مجموع جهان یک واحد شخصی است؛ همان طور که یک فرد انسان با همه اعضا و اجزای فراوان که بالغ بر میلیاردها سلول می شود و هر سلول به نوبه خود از قسمت ها تشکیل شده و هر قسمتی از ذرات فراوان فراهم آمده است، دارای یک شخصیت و یک روح است، نه شخصیت ها، حیات ها و روح ها.(3)

شهید مطهری ارتباط اجزای جهان را ارگانیکی می داند:

فلاسفه الهی که از قدیم الایام ادعا کرده اند جهان «انسان کبیر» است و انسان «عالَم صغیر»، به چنین رابطه ای نظر داشته اند. در میان فلاسفه اسلامی، اخوان الصفا بیش از دیگر فلاسفه بر این موضوع اصرار داشته اند. عرفا نیز به نوبه خود، بیش از حکما و فلاسفه به

1- (1) ر. ک: المظاهر الالهیه، ص 28.
2- (2) ر. ک: المیزان، ج 2، ص 444 و ج 15، ص 87 و ج 19، ص 587.
3- (3) مجموعه آثار، ج 6، ص 1016.

جهان و هستی، به چشم وحدت می نگرند. از نظر عرفا تمام خلقت و کائنات «جلوه واحد» شاهد ازلی است.(1)

عکس روی تو چو در آینه جام افتاد

پرداختن تفصیلی به این مبحث، جایگاه مجزّایی را می طلبد؛ از این رو، به همین مقدار بسنده کرده و نتیجه آن را در قیاسی بیان می کنیم: از به هم پیوستگی اجزای عالم آفرینش، به این نتیجه می رسیم که معلول واحد در کار است و معلول واحد از علت واحد صادر می شود؛ بنابراین خداوند که فاعل عالَم است، واحد بوده و از هر گونه شریکی منزه است.

ج) چگونگی فاعلیت خداوند

سومین مؤلفه ای که در فهم حقیقت توحید افعالی از نظر حکمت متعالیه مؤثر است، نحوه فاعلیت خداوند است.

پیش از هر چیز باید گفت، حقیقت فاعل در فلسفه و حکمت الهی، همان گونه که ملاصدرا بیان می دارد، به معنای اعطاکننده و مبدأ وجود است:

الالهیون من الحکماء یعنون بالفاعل مبدأ الوجود و مفیده و الطبیعیون یعنون مبدأ الحرکه علی أقسامها و الاحق باسم الفاعل هو المعنی الاول لان مبدأ الحرکه لایخلو من تجدد و تغیر عما کان اولاً فهو کالاله المتبدله و لذلک هو محرک متحرک فاعل منفعل محفوظ متبدل باق زائل و إن سألت الحق فالحقیق باسم الفاعل ما یطرد العدم بالکلیه عن الشیء و یزیل النقص و الشر أصلا و هو الباری جل ذکره لان فعله إفاضه الخیر و إفاده الوجود علی

1- (1) همان، ج 2، ص 136.

الاطلاق(1) ؛ حکمای الهی مرادشان از فاعل، مبدأ و بخشنده وجود است، اما علمای طبیعی مرادشان از فاعل، مبدأ حرکت با اقسام گوناگون آن می باشد. آنچه سزاوارتر به نام فاعل است، همان معنای اول است، زیرا مبدأ حرکت کار خاصی صورت نمی دهد و خالی از تجدد، نو شدن و تغییر یافتن از آنچه ابتدا بود، نیست؛ پس مبدأ حرکت، مانندِ آلتِ تبدیل کننده است و به همین دلیل، اوصاف گوناگون می پذیرد؛ مثلاً او هم محرک است و هم متحرک، هم به یک معنا فاعل است و هم منفعل، هم محفوظ است و هم متبدل، هم باقی است و هم زائل. اما اگر تو در پی حقیقت باشی، سزاوارتر به اسم فاعل، چیزی است که عدم را به کلی از شیئی طرد کند و نقص و شر را از او برطرف سازد؛ و چنین چیزی فقط خداوند است، زیرا فعل او افاضه خیر و افاده وجود است مطلقا (بدون هیچ قید و شرطی)؛ در صورتی که مفعول و معلول، قابلیت داشته باشد.

ملاهادی سبزواری نیز بر این امر صحه گذاشته است:

معطی الوجود فی الالهی فاعل معطی التحرّک الطبیعی قائل(2)

او در شرح این بیت می نویسد:

معطی الوجود بإخراج الشیء عن اللیس إلی الایس ماهیه و وجودا و ماده و صوره فی العلم الالهی فاعل. و لکن معطی التحرک الحکیم الطبیعی قائل بأنه فاعل(3) ؛ فاعل در علم الهی به کسی گفته می شود که معطی وجود باشد، به خارج کردن چیزی از عدم به وجود از حیث ماهیت، وجود، ماده و صورت؛ اما در علم طبیعی فاعل معطی حرکت است.

1- (1) الحکمه المتعالیه، ج 3، ص 15.
2- (2) شرح المنظومه، ج 2، ص 414.
3- (3) همان، ص 418.

فلاسفه، فاعل را به طور کلی به شش نوع تقسیم می کنند(1): فاعل بالطبع، فاعل بالقسر، فاعل بالجبر، فاعل بالقصد، فاعل بالعنایه و فاعل بالرضا. ملاصدرا در کتاب مشاعر علاوه بر آن شش قسم، «فاعل بالتجلی» را به آن ها می افزاید(2) و در اسفار در بخش علم الهی، به بالتجلی بودن فاعلیت خداوند اشاره می کند.(3) ملاهادی سبزواری علاوه بر هفت قسم، قسمی دیگر را اضافه می کند:

بالطبع أو بالقسر أو بالقصد أو

همان گونه که مشخص است، ایشان «فاعل بالتسخیر» را به مجموعه اضافه کرده اند.

ملاصدرا اقوال مختلف درباره فاعلیت خداوند را این گونه بیان کرده است:

ذهب جمع من الطباعیه و الدهریه خذلهم الله تعالی إلی أن مبدأ الکل فاعل بالطبع و جمهور الکلامیین إلی أنه فاعل بالقصد و الشیخ الرئیس وفاقا لجمهور المشاءین إلی أن فاعلیته للاشیاء الخارجیه بالعنایه و للصور العلمیه الحاصله فی ذاته علی رأیهم بالرضا و صاحب الاشراق تبعا لحکماء الفرس و الرواقیین إلی أنه فاعل للکل بالمعنی الاخیر(4) ؛ ماده گرایان و دهریون - که خداوند آنان را نابود گرداند! - از آن جایی که معتقدند جهان آفرینش بر اساس طبع خود کار

1- (1) ر. ک: الحکمه المتعالیه، ج 2، ص 220 و ج 3، ص 12.
2- (2) ر. ک: کتاب المشاعر، ص 115.
3- (3) ر. ک: الحکمه المتعالیه، ج 6، ص 263-280.
4- (5) الحکمه المتعالیه، ج 2، ص 224. و نیز ر. ک: الشواهد الربوبیه، ص 176؛ کتاب المشاعر، ص 115؛ کتاب العرشیه، ص 24.

می کند، فاعلیت مبدأ جهان آفرینش را بالطبع می دانند. متکلمان و حکما که به وجود خداوند قائلند، فاعلیت واجب تعالی را به چند صورت تبیین کرده اند؛ متکلمان، فاعلیت خداوند را بالقصد می دانند. حکمای مشائی و به طور مشخص ابوعلی سینا، واجب تعالی را نسبت به اشیای خارجی فاعل بالعنایه و نسبت به صور علمی خود فاعل بالرضا می خوانند. فلاسفه تابع شیخ اشراق همچون خود وی، بر اساس پیروی از حکما و فلاسفه فارسی و رواقیون، فاعلیت خداوند را بالرضا می دانند.

ملاصدرا و پیروان حکمت متعالیه، فاعلیت خداوند را «بالتجلی» می دانند. (1) فاعل بالتجلی یعنی فاعلی که عالِم به ذات و فعل خود بوده و دارای اراده و اختیار است؛ از سوی دیگر، علم او به فعلش، سابق بر فعل بوده و این علم به فعل، زاید بر ذات نیست، بلکه عین ذات است. علم به ذات که عین ذات می باشد، علم اجمالی به فعل است، ولی این علم اجمالی در عین کشف تفصیلی است.(2)

گرچه تقسیم فاعل ها به اقسام شش یا هشت گانه، از فروعات بحث علم الهی است، فاعل بالتجلی به نوع فاعلیت هم اشاره ای دارد که همان بحث تجلی و تشأن باشد؛ بنابراین در فاعل بالتجلی از علمی که عین ذات فاعل است، مفعولات متکثره ظهور می کند، و آن مفعولات، وجوهات، ظهورات و آیات ذات فاعلند و ذات فاعل در مرتبه ذات، دارای مراتب کثیره معلولات خود به نحو اعلا و اشرف است.(3)

1- (1) ر. ک: الشواهد الربوبیه، ص 176، ملامحسن فیض کاشانی، اصول المعارف، ص 62.
2- (2) ر. ک: نهایه الحکمه، ص 224.
3- (3) ر. ک: ملااسماعیل اسفراینی، أنوار العرفان، ص 131.

تحلیل دقیق از توحید افعالی

با تحلیل دقیق این سه مؤلفه، تحلیل حقیقت توحید افعالی در نگاه حکمت متعالیه سهل تر خواهد شد. با ارجاع علیت به تشأن، وحدت و یک پارچگی عالم هستی و فاعل بالتجلی بودن خداوند، این نتیجه به دست می آید که: تصویری که حکمت متعالیه از توحید افعالی ارائه می دهد، چیزی فراتر از اندیشه متکلمان شیعی و دیگر حکما و فلاسفه است. این تصویر تا حدودی نزدیک به دیدگاه عرفا و مبانی میرداماد و مؤید به ادلّه نقلی است.(1) اعتقاد حکمت متعالیه بر آن است که تمامی علت ها و فاعل ها، در عین حال که با هم ارتباط وثیقی دارند، عین ربط به واجب تعالی بوده و هیچ نحوه استقلالی ندارند: «لا مؤثّر فی الوجود إلّا اللّه»؛ افاضه وجود، منحصر در ذات باری است و دیگر علت ها از مجاری و واسطه های فیض اویند. این گونه نیست که تنها وجود فاعلِ مباشر، به او مستند باشد، بلکه تمامی شئون او نیز به فاعل حقیقی مستند است و هر آن، وجود و تمامی شئون وجودی را به فاعل افاضه می کند، چه فاعلِ مباشر عین تعلق و وابستگی به اوست:

لیس لما سوی الواحد الحق وجود لا استقلالی و لا تعلقی بل وجوداتها لیس إلا تطورات الحق بأطواره و تشؤناته بشئونه الذاتیه(2) ؛ غیر از وجود حقیقی واجب که همان علت واحد و احد است، هیچ وجود دیگری که استقلالی و یا تعلقی باشد، محقق نیست، بلکه آنچه وجودِ غیر پنداشته می شود، چیزی جز تطورات و شئونات وجود حق و ذات احدی او نیست.

1- (1) ر. ک: تقویم الایمان، ص 66 (برگرفته از مقدمه مصحح).
2- (2) الحکمه المتعالیه، ج 2، ص 305.

بنابراین، همان گونه که در هستی، شأنی وجود ندارد مگر این که شأنی از شئونات حضرت حق است، فعلی ایجاد نمی گردد مگر این که فعلی از افعال خداوند است. البته این مسئله به معنای این نیست که - مثلاً - فعل «زید» صادر از «زید» نباشد، بلکه به این معناست که فعل «زید» با این که به حقیقت

- نه مجاز - فعل اوست، همان فعل به حقیقت، فعل خداست؛ پس «لا حکم إلا لله» و «لا حول و لا قوه إلا بالله العلی العظیم»، یعنی هر قوّه و نیرویی، قوه و نیروی اوست؛ به این معنا که او با غایت عظمت و بلندی اش، به منازل اشیا فرود آمده و فعل آن ها را انجام می دهد؛ هم چنان که با نهایت تجرد و تقدسش، هیچ زمین و آسمانی از او خالی نیست.(1)

تمثیل انفسی

نفس انسان، بهترین مثال برای فهم حقیقتِ توحید افعالی است؛ از این رو، ملاصدرا پس از تبیین دقیق توحید افعالی، به افعال و اعمال نفس انسان مثال می زند:

ان اردت مثالا لان تعلم به کیفیه کون الافعال الصادره عن العباد هی بعینها فعل الحقّ، لا کما یقوله الجبری و لا کما یقوله القدری و لا کما یقوله الفلسفی، فانظر الی افعال الحواس و القوی التی للنفس الناطقه التی خلقه اللّه مثالا له تعالی ذاتا و صفه و فعلا، لقوله (علیه السلام):

«من عرف نفسه فقد عرف ربّه»(2) فان التحقیق عند النظر العمیق ان فعل کل حاسه و قوه - من حیث هو فعل تلک القوه - فعل النفس(3) ؛

1- (1) ر. ک: همان، ج 6، ص 373.
2- (2) بحارالانوار، ج 2، ص 32.
3- (3) مجموعه رسائل فلسفی صدرالمتألهین، رساله «خلق الاعمال»، ص 10 و الحکمه المتعالیه، ج 6، ص 377.

اگر خواهان مثالی هستی که برایت روشن و آشکار شود افعالی که از بندگان صادر می گردد، عیناً فعل حق تعالی است، نه آن گونه که جبری می گوید، نه آن شکل که قَدَری گوید و نه آن چنان که فلسفی بیان می دارد، پس به افعال مشاعر و قوای نفس انسانی بنگر که خداوند سبحان آن (نفس) را از حیث ذات، صفت و فعل، مِثالی برای ذات و صفات خویش آفرید؛ همان گونه که پیامبر گرامی اسلام (صلی الله علیه و آله) فرمودند: «هر کس نفس خود را شناخت، خدای خویش را شناخته است.» برای این که تحقیق - نزد ژرف نگر - آن است که فعل هر حواس و قوّه ای، از آن حیث که فعل آن قوّه است، فعل نفس است.

حال با توجه به تمثیلی که ملاصدرا بیان کرده، یکی از افعال نفس را بررسی می کنیم؛ برای مثال، رؤیت و دیدن را - که عمل نفس است - در نظر می گیریم. به یقین، کیفیت انتساب رؤیت اشیا به نفس آدمی، با کیفیت استناد آن به چشم انسان متفاوت است؛ رؤیت اشیا در انتساب به نفس، نمی تواند رؤیت مادی و فیزیکی باشد، بلکه حقیقت مجرده علمیه قائم به نفس است که از آن به «معلوم بالذات» تعبیر می شود؛ اما کیفیت این انتساب به خود چشم، قطعاً کیفیتی ظاهری و مادی است که به واسطه انعکاس نور از برخورد با اشیا در قرنیه و سپس به شبکیه و از طریق ماکولا به مغز انجام می پذیرد و این پدیده، کاملاً با پدیده ادراک نفس متفاوت و از دو مقوله است. البته کیفیت استناد رؤیت به اعصاب مغز نیز با چشم متفاوت است، زیرا تغییرات و تحولات در سیستم عصبی چشم و پس از آن در خود مغز، کاملاً با دریافت تصویر از قرنیه و انعکاس آن در شبکیه فرق می کند؛ با این حال، به همان کیفیتی که رؤیت را به چشم منسوب می کنیم، به سلسله اعصاب و مغز نسبت می دهیم.

در این جا ملاحظه شد با این که رؤیت، عمل و مفهوم واحدی است، اما در سه نقطه، کاملاً با یکدیگر متفاوتند و هر کدام از این نقاط، جایگاه خاص خود را در انتساب این پدیده به خود دارد و هیچ خلل و نقصانی در این بین، در ارتباط این پدیده با هر کدام از این جایگاه ها به وجود نمی آید و انتساب رؤیت به هر کدام از این موارد، انتساب حقیقی و واقعی بدون هیچ گونه لحاظِ مجازیت و عنایتی است.

سلسله مراتب فعل از مقام اراده و مشیت پروردگار در عالم امکان، به همین کیفیت است. اراده حضرت حق بر ایجاد افعال و حوادث خارجی، اراده ای جدّی، حقیقی، واقعی و عینی است، اما این اراده و عزم در فوت شخص - مثلاً - با حضرت عزرائیل، ملک مقرّب، صورتِ تحقق می یابد و واقعاً جناب عزرائیل در این قضیه اعمال نفوذ، قصد ایجاد و عزم بر وقوع دارد؛ ملائکه تحت فرمان و اراده جناب عزرائیل نیز همان نفوذ، اعمال و ایجاد را در عالم خارج انجام می دهند و همین نسبت هم چنان در علل و عوامل مادی و طبیعی، چون: میکروب، ویروس، زلزله، صاعقه، تصادف، سکته، سرطان و... به نحو حقیقی و واقعی وجود دارد؛ بنابراین، چه فرقی می کند بگوییم: فلان شخص به واسطه اراده و مشیت خدا از این جهان رخت بربست، یا به واسطه اراده حضرت عزرائیل، یا ملائکه اماته و میراندن نفوس، یا به واسطه فلان مرض و یا تصادف؟! هیچ فرقی در این انتساب ها وجود ندارد، مگر این که با توجه به مثال رؤیت انسان، از میان این سه جایگاه فقط نفس انسان شعور، ادراک و اراده اختیاری دارد و بقیه وسایط، آن شعور و اراده اختیاری که قابلیت وجود و عدم را دارد، ندارند. اما در سلسله مراتب وجود از ناحیه پروردگار، ذات حق تعالی و ملائکه مادون، همه دارای شعور، ادراک و اراده اند، ولی به جنبه مادی و طبیعی که می رسد،

مسئله مانند همان وسایط رؤیت در انسان می شود؛ این جاست که مطلب باید کاملاً مورد تأمل و دقت قرار گیرد تا فرق انتساب پدیده ای به سلسله علل ربوبی، با انتساب آن پدیده به علل مادی و طبیعی، روشن شود.(1)

شعر زیبای مولوی در توحید افعالی

ما نبودیم و تقاضامان نبود

اقسام توحید افعالی

تقسیم توحید افعالی بر اساس صفات فعلِ خداوند متعال است. صفات فعل خداوند را می توان این گونه برشمرد: خالقیت، مالکیت، ربوبیت، رازقیت و ولایت. بنابراین، اقسام توحید افعالی عبارتند از:

1- (1) ر. ک: سیدمحمدحسین حسینی تهرانی، افق وحی، ص 73.

1. توحید در خالقیت: یعنی آفرینش و خلق، منحصر در خدا بوده و اگر غیری در این باره دخالت دارد، در جایگاه مظهریت است.

2. توحید در مالکیت: یعنی سلطه الهی، عمومیت و جامعیت دارد و مالکیت حقیقی همه چیزها، از آنِ خدای سبحان است؛ به عبارت دیگر، همه آنچه در دنیا و آخرت، زمین و آسمان و بینِ آن هاست، خواه مجرد یا مادی، مملوک خداست.

3. توحید در ربوبیت: «ربّ» از اسمای حسنای الهی و ربوبیت از صفات فعلی خدای سبحان است. این کلمه از ریشه «ربب» به معنای پروراندن و تدبیر کردن است، نه از «ربی» به معنای تربیت کردن؛ هرچند ممکن است لازم مشترک آن ها یکی باشد. توحید در ربوبیت یعنی: پروراندن و تدبیر کردن در همه ابعاد تکوین و تشریع، از آنِ خداست.

4. توحید در رازقیت: رزق، یعنی چیزی که حیات موجود زنده یا اصل هستی چیزی را تأمین کند. رزق گیرنده (مرتزق) یا مادی است یا معنوی؛ بدین جهت رزق نیز یا مادی است یا معنوی. با این بیان، در معنای توحید در رازقیت باید گفت: تنها خدا رازق است و دیگران هیچ سهمی در آن ندارند. بنابراین، اگر در جایی این عنوان به غیر خدا نسبت داده شد، معنای دقیق آن این است که آن شیء، به نحو مظهریت خدا، عهده دار رزق باشد، چون رازقیت از صفات فعل خداست و دیگران می توانند مظهر آن شوند.

5. توحید در ولایت: از آن جایی که ولایت یا تکوینی است یا تشریعی، توحید در ولایت، یعنی ولایت مطلقه، در هر دو قسم از آنِ خدای سبحان است و اگر دیگران را ولی می دانیم، مظهر ولایت خداوندند، نه مستقلّ در ولایت. (1)

1- (1) ر. ک: توحید در قرآن، ص 399-438.

توحید افعالی در قرآن و سنت و تحلیل حکمت متعالیه

اشاره

به نظر می رسد، تحلیل دقیقی که حکمت متعالیه از توحید افعالی ارائه می دهد، پیش از آن در قرآن و روایات وجود داشته و الهام بخش این نظریه شده باشند. در ادامه، به چند آیه و روایت در این زمینه اشاره می گردد.

1- خداوند، خالق شما و اعمالتان

وَ اللّهُ خَلَقَکُمْ وَ ما تَعْمَلُونَ (1) ؛ خداوند، شما و آنچه را انجام می دهید (و می سازید) آفریده است. در این آیه شریفه، آفرینش وجود انسان و هم چنین افعالش، به خدا نسبت داده شده است. البته در «ما» ی «ما تعملون» دو احتمال وجود دارد(2) ، ولی در هر صورت می تواند مراد ما را که اثبات توحید افعالی باشد، حاصل کند.

علامه طباطبائی (رحمه الله)، که خود از پیروان ملاصدرا و از مدافعان حکمت متعالیه است، درباره این آیه می نویسد:

اگر خلقت را به اعمال انسان ها و یا مصنوع انسان ها هم نسبت داده، فرموده: خدا شما را و اعمال شما را و یا مصنوع شما را خلق کرده، عیبی ندارد، برای این که آنچه انسان اراده می کند و بعد از اراده انجام می دهد، هرچند با اراده و اختیار خود می کند، به اراده خدای سبحان نیز هست؛ یعنی خدا خواسته است انسان آن را بخواهد و به اختیار خود انجام دهد، و این نوع از اراده خدای تعالی باعث نمی شود اراده انسان باطل و بی اثر مانده، در نتیجه، عمل او عملی جبری و بی اختیار شود، و این خود روشن است

1- (1) صافات، آیه 96.
2- (2) ر. ک: تفسیر نمونه، ج 19، ص 100.

(پس خدا هم خالق ماست و هم خالق آثار و اعمال ما؛ چه اعمال فکری، از قبیل اراده و امثال آن و چه اعمال بدنی).(1)

2- «مارمیتَ اذ رمیتَ»، رمز مخفی توحید

فَلَمْ تَقْتُلُوهُمْ وَ لکِنَّ اللّهَ قَتَلَهُمْ وَ ما رَمَیْتَ إِذْ رَمَیْتَ وَ لکِنَّ اللّهَ رَمی (2) ؛ این شما نبودید که آن ها را کشتید، بلکه خداوند آن ها را کشت و این تو نبودی (ای پیامبر! که خاک و سنگ به صورت آن ها) انداختی، بلکه خدا انداخت! در این آیه شریفه، دو حکم با یکدیگر تثبیت می شوند؛ حکم قتل و رمی به مجاهدان و پیامبر اسلام (صلی الله علیه و آله) و در عین حال، نفی حکم قتل و رمی از مجاهدان و پیامبر (صلی الله علیه و آله) و انتساب مستقیم آن ها به حضرت حق. تفسیر دقیق و بدون هیچ گونه تأویل و تفسیر به رأیی از این آیه شریفه که کاملاً به ظاهر آیه نیز وفادار بماند، جز در سایه تحلیل حقیقت توحید افعالی، امکان پذیر نخواهد بود. ملاصدرا در تحلیل این آیه و آیات مشابه آن می گوید:

کل ما هو مقدور و مجعول لفاعل، فهو من حیث صدوره عن ذلک الفاعل صادر عن الحق تعالی، کما أن وجود کل ممکن من حیث وجوده شأن من شئون الحق و وجه من وجوهه، و لذلک نسب الافعال إلیه تعالی من حیث نسب إلی مبادیها المباشره لها کما فی قوله: قاتِلُوهُمْ یُعَذِّبْهُمُ اللّهُ بِأَیْدِیکُمْ (3) و قوله: وَ ما رَمَیْتَ إِذْ رَمَیْتَ وَ لکِنَّ اللّهَ رَمی (4) ؛ هر چیز که اثرِ قادر و یا اثرِ فاعل باشد، آن چیز از جهت ظهور و صدورش از آن فاعل، از حق تعالی صادر شده است؛

1- (1) المیزان، ج 17، ص 227.
2- (2) انفال، آیه 17.
3- (3) توبه، آیه 14.
4- (4) اسرار الآیات، ص 51.

چنان که هر ممکنی از جهت وجودش، شأنی از شئون حق تعالی و وجهی از وجوه اوست؛ به همین دلیل کارها از آن جهت که به مبادی مباشرِ آن افعال نسبت داده می شوند، به خداوند نسبت داده می شوند؛ چنان که می فرماید: «با آنان بجنگید که خداوند به دست های شما عذابشان می کند» و می فرماید: «و هنگامی که پرتاب کردی، تو نبودی که پرتاب کردی، بلکه خداوند پرتاب کرد».

در این جا به ذکر همین دو آیه بسنده می شود و اگر تتبع مختصری در قرآن صورت گیرد، به موارد متعددی برمی خوریم که تفسیر دقیق و صحیح آن ها جز با پذیرش حضور وجودی حضرت حق در همه مواطن، یعنی همان دیدگاه دقیق و منحصر به فرد درباره توحید افعالی که به نظریه «وحدت شخصی وجود» منتهی می شود، ممکن نیست. بر اساس همین دیدگاه متعالی است که می توان مفاد ظاهری این گونه از آیات را بدون هیچ تأویلی فهمید. ملاصدرا و به تبع وی، پیروان مکتب پویا و زنده حکمت متعالیه، با استفاده از آیات این چنینی، توانسته اند به بلندای توحید افعالی برسند.

3- همه چیز از جانب خداست

در کتاب التوحید شیخ صدوق آمده است:

قَالَ عَبْدُاللَّهِ بْنُ عُمَرَ إِنَّ رَسُولَاللَّهِ (صلی الله علیه و آله) كَانَ يرْوِی حَدِيثَهُ عَنِ اللَّهِ عَزَّ وَ جَلَّ قَالَ قَالَ اللَّهُ عَزَّ وَ جَلَّ ياابْنَآدَمَ بِمَشِيتِی كُنْتَ أَنْتَ الَّذِی تَشَاءُ لِنَفْسِکَ مَا تَشَاءُ وَ بِإِرَادَتِی كُنْتَ أَنْتَ الَّذِی تُرِيدُ لِنَفْسِکَ مَا تُرِيدُ وَ بِفَضْلِ نِعْمَتِی عَلَيکَ قَوِيتَ عَلَى مَعْصِيتِی وَ بِعِصْمَتِی وَ عَفْوِی وَ عَافِيتِی أَدَّيتَ إِلَى فَرَائِضِی فَأَنَا أَوْلَى بِإِحْسَانِکَ مِنْکَ وَ أَنْتَ أَوْلَى بِذَنْبِکَ مِنِّی...(1) ؛ عبدالله بن عمر گفت:

1- (1) التوحید، ص 532.

رسول خدا (صلی الله علیه و آله) این حدیث را از خداوند روایت کرده که فرمود: ای فرزند آدم! به مشیت من آنچه تو برای خویش می خواهی، خواسته ای و به اراده من، تو آنچه برای خودت اراده می کنی، اراده کرده ای. به فضل و نعمت من، بر نافرمانی من توانا گشته و به پناه، گذشت و عافیت من، واجبات مرا انجام دادی. من بر احسان به تو از تو شایسته ترم و تو به گناه خود از من سزاوارتری....

ابتدا در توضیح این حدیث و احادیث مشابه که معصیت و گناه عبد را نیز از جانب خدا می دانند باید گفت، نیکی ها هم از نزد خداست (من عندالله) و هم از خدا (من الله)، چون حسنات هم اصل و هم عنوان آن، خیر و وجود است؛ اما بدی ها جهت وجودی آن ها از سوی خدا (من عندالله) و جهت سیئه بودن، که عنوان نقص و عدمی است، از جانب عاصی است.(1)

این حدیث شریف به گونه ای است که به نظر می رسد با آنچه حکمت متعالیه در باب توحید افعالی بیان می کند، کاملاً مطابق باشد. در این حدیث شریف خداوند، انسان را موجودی مرید، فاعل اطاعت واجب ها، مرتکب معصیت، بینا، شنوا و توانا معرفی کرده که همه این امور از جانب خدا و در پرتو مشیت، قدرت، نعمت و جعل الهی به او داده شده تا با کمال بینایی، توانایی و آزادی، از این همه نعمتِ خدادادی حُسن استفاده و یا سوءاستفاده کند.

4- خدا با همه چیز است

از امیرالمؤمنین (علیه السلام) روایت شده است:

«مَعَ کُلِّ شَیءٍ لَا بِمُقَارَنَهٍ وَ غَیرُ کُلِّ

1- (1) ر. ک: توحید در قرآن، ص 483.

شَیءٍ لَا بِمُزَایلَهٍ فَاعِلٌ لَا بِمعنی الْحَرَکَاتِ وَ الْآلَه».(1) ملاصدرا در توضیح قول راسخان در علم، که حکمت متعالیه نیز آن را پذیرفته است، به این حدیث اشاره می کند و این قول را مطابق با این کلام حضرت (علیه السلام) می داند.(2)

توضیح این حدیث شریف این است که خداوند، با هر چیزی هست و با وجود و ذات خود، با هر موجودی معیت دارد؛ البته نه به طور مقارنت، پیوستگی و قرین بودن با او به طرز حلول و اتحاد، بلکه به طور وجود اصیل، واجب و استقلالی با وجود تبعی، مجازی و ظلّی. او غیر از هر چیز و مغایر با هر چیز است، نه به جدایی و انفصال. فاعل و انجام دهنده است، نه با استلزام حرکت و استخدام آلت، بلکه به نفس اراده و مشیت قاهره. بدون حرکت و استعمال آلت، اراده می کند و به مراد خود می رسد.(3)

براهین حکمت متعالیه بر توحید افعالی و استفاده از قرآن و سنت

اشاره

پس از اثبات توحید احدی و واحدی، که نفی انواع و اقسام ترکیب و هم چنین شریک، مثل و نظیر را از خداوند بر عهده داشتند و تحت عنوان «توحید ذاتی» بیان شد و در ادامه آن، توحید صفاتی و عینیت صفات با ذات الهی مطرح گردید و به اثبات رسید، نیاز و ضرورت چندانی به اثبات توحید افعالی نیست، چراکه با اثبات امور گذشته، توحید افعالی خود به خود، مستدل و مبرهن می گردد؛ اما ملاصدرا و پیروان او علاوه بر آن ها، چند دلیل و برهان که مبتنی بر کتاب و سنت نیز هستند، ذکر کرده اند که به برخی از آن ها در این جا اشاره می شود.

1- (1) نهج البلاغه، خطبه اول، ص 2.
2- (2) ر. ک: الحکمه المتعالیه، ج 6، ص 373.
3- (3) ر. ک: سیدمحمدحسین حسینی تهرانی، امام شناسی، ج 12، ص 348.

1- صفت قیّوم

در کتاب التحقیق فی کلمات القرآن الکریم آمده است:

القیوم من أسماء اللَّه الحسنی و هو القائم المطلق علی کلّ شیء و کلّ أمر و کلّ عمل و بکلّ امر و تدبیر و نظم، لا یغیب عن قیومیته شیء و هو قیوم غیر متناه و غیر محدود أزلی أبدی فی قیومیته(1) ؛ قیّوم از اسمای حسنای الهی است. قیّومیت خدای سبحان که مطلق است، بدین معناست که خداوند همواره در مقام عمل، آفرینش و افاضه است و هم خود قائم به ذات است و هم ماسوای او در همه شئون قائم به اویند؛ چیزی از قیومیت او پنهان نمی ماند. او نامتناهی، نامحدود، ازلی و ابدی در قیومیتش است.

ملاصدرا در تفسیر آیه الکرسی از کلمه «القیوم» برای اثبات چندین امر استفاده کرده است؛ از آن جمله، اثبات توحید افعالی است:

«القیوم» لکونه صیغه مبالغه یدلّ علی کمال الاستقلال فی التقویم و الایجاد شدّه و عدّه، فلو کان فی الوجود فاعل آخر - سواء کان تامّا فی الفاعلیه أو ناقصا، مبائنا أو مشارکا للاول - یلزم خلاف المفروض و هو کونه تعالی ضعیفا فی الفاعلیه، قاصرا فیها(2) ؛ قیوم که صیغه مبالغه است، بر کمال استقلال در تقویم و تأثیر دلالت دارد. اگر فاعل و مؤثر دیگری غیر از خدا در کار باشد، تأثیر آن یا به طور تمام و مستقل است و یا به صورت مشارکت در تأثیر، و هر دو فرضِ مذکور، محذور دارد.

ملاصدرا در ادامه، دو محذور را به این صورت بیان می کند:

1. محذورِ فرض اول این است که با وجود فاعلی مستقل، بعضی ممکنات از حیطه آفرینش خدا خارج شده و قدرت او شامل آن ها

1- (1) حسن مصطفوی، التحقیق فی کلمات القرآن الکریم، ج 9، ص 343.
2- (2) تفسیر القرآن الکریم، ج 4، ص 57.

نمی شود، زیرا توارد دو علتِ مستقل بر معلول واحد، محال است. نتیجه آن که، با وجود فاعل دیگری غیر از خدا، نمی توان خدا را قیوم - به معنای کسی که در غایت و حد اعلای تأثیر، از حیث کمیت و کیفیت است - دانست.

2. محذور فرض دوم این است که با وجود مشارکت غیر در تأثیر، پر واضح است که نمی توان فاعل را قیوم دانست.

در توضیح این امر باید گفت: همان گونه که می دانیم، برخی صفات الهی عام و بعضی خاصند. اندیشمندان اسلامی بر این عقیده اند که در میان اوصاف فعلی خدا، عام ترین وصف فعلی که همه اوصاف فعلی را تحت پوشش دارد، وصف «القیوم» است.

سرّ قیوم بودن حضرتِ حق این است که مبدأ فاعلی ذات، صفات و افعالِ همه اشیا خدا، و قهراً قیومیت آن ها نیز با اوست؛ افزون بر این، مرجع غائی اشیا نیز خداست. پس قیومیت کامل که از آغاز تا انجامِ اشیا را در برمی گیرد، حقیقتاً و منحصراً از آنِ خداست و این قیام بدونِ هیچ گونه فتور و غفلتی از جانب خدای سبحان برقرار است. مفهوم این وصف شریف، جامعیتی دارد که همه اوصاف فعلی خدا را شامل می شود؛ از این رو، آن را «أم الاسماء الاضافیه» و مادر همه صفات فعلی می نامند.(1) با استفاده از این صفتِ عام و فراگیر، نه تنها می توان توحید افعالی را به اثبات رساند، بلکه توحید ذاتی و صفاتی حضرت حق نیز با این صفت قابل اثبات است.(2)

1- (1) ر. ک: توحید در قرآن، ص 293.
2- (2) ر. ک: تفسیر القرآن الکریم، ج 4، ص 88-96.

2- یخلق ما یشاء

علامه طباطبائی (رحمه الله) بحثی فلسفی ذیل آیه 45 سوره «نور» آورده اند. ایشان در این بحث بر این باورند که اگر مجموع عالم را من حیث المجموع در نظر بگیریم، خداوند علت تامه آن خواهد بود؛ اما اگر مجموع عالم را در نظر نگرفته و هر جزئی را به تنهایی مد نظر داشته باشیم، خداوند جزء علت تامه خواهد بود، چراکه بسیاری از اجزای عالم - به خصوص مادیات - در موجود شدنشان و هم چنین در افعالشان، متوقف به وجود شرایطی هستند که اگر آن شرایط پیش تر فراهم نشده باشند، این موجودات و افعالشان نیز وجود نخواهند یافت. عبارت علامه این است:

بله! خدای تعالی خودش به تنهایی علت تامه مجموع عالم است، چون مجموع عالم جز به خدا، به هیچ چیز دیگری احتیاج و توقف ندارد، و هم چنین علت تامه است برای صادر اول؛ یعنی اولین موجودی که از حق صدور یافت و خلق شد و بقیه اجزای این مجموع، تابع آن است. اما دیگر اجزای عالم، خدای تعالی نسبت به هر یک، جزء علت تامه است، چون واضح است که یک موجود به موجودات دیگری احتیاج دارد که قبل از اویند و جنبه شرایط و معدات برای این موجود دارند. این در صورتی است که هر موجودی را تک تک و جداگانه در نظر گرفته و به تنهایی به خدای تعالی نسبت دهیم.(1)

آیت الله جوادی آملی نیز همین معنا را با قالبی دیگر بیان کرده اند.(2)

تحلیل گفتار علامه (رحمه الله) و آیت الله جوادی این است که عالم ممکنات،

1- (1) المیزان، ج 15، ص 191.
2- (2) ر. ک: شرح حکمت متعالیه، ج 6، ص 152.

معلول خداوند است که در جای خود مبرهن شده و به اثبات رسیده است. معلول یا بی واسطه به علت تامه مستند است یا باواسطه. در معلول های بی واسطه، امر استناد بدیهی است و به توضیح نیاز ندارد، اما در معلول های باواسطه، به خصوص اگر از مادیات باشند، علاوه بر فاعل و آفریننده، شرایط دیگری نیز برای تحقق نیاز دارند؛ مثلاً زمان، مکان و یا مواردی دیگر از این قبیل. در این صورت، وجود و حضور خداوند جزئی از علت تامه خواهد بود. این سخن علامه (رحمه الله) مطابق با نظر عامه فلاسفه درباره توحید افعالی است، اما او در ادامه، نظر دقیقی را مطرح می کند که می تواند برهانی باشد بر نظریه حکمت متعالیه:

البته در این باره نظریه ای دقیق تر هست و آن این که، بدون هیچ شکی می بینیم که در میان تمامی موجودات هستی، ارتباط وجودی هست، چون بعضی علت بعض دیگرند و بعضی شرط و یا معد بعضی دیگرند، و ارتباط در میان علت و معلول، شرط و مشروط و معد و مستعد قابل انکار نیست، و این ارتباط باعث شده نوعی اتحاد و اتصال در میان موجودات برقرار شود؛ در نتیجه، دست بر سر هر موجودی بگذاریم، با این که او را جدای از دیگر موجودات می بینیم، ولی می دانیم که این جدایی به طور مطلق و از هر جهت نیست، بلکه اگر وجود متعین او را در نظر بگیریم، می بینیم که در تعینش مقید به تمامی موجوداتی است که دست به دست هم داده و او را متعین کرده... این هم از بدیهیات است که چیزی که چنین حقیقتی دارد، جز به واجب به هیچ چیز دیگری توقف ندارد و چون چنین است، پس خدای تعالی علت تامه اوست، و علت تامه هم چیزی است که توقفی بر غیر خود و احتیاجی به غیر مشیت خود ندارد، و قدرت او - تبارک و تعالی - نسبت به وی مطلق است و مشروط و مقید به چیزی نیست. این

همان حقیقتی است که آیه شریفه: یَخْلُقُ اللّهُ ما یَشاءُ إِنَّ اللّهَ عَلی کُلِّ شَیْءٍ قَدِیرٌ (1) به آن اشاره می کند.(2)

3- تجلی حضرت حق

بنا بر ارجاع علیت به تشأن در حکمت متعالیه، عالم ممکنات شئون حضرت حق بوده و تجلی و مظهر آن ذات مقدس به شمار می آید. می توان شواهدی از برخی روایات نیز اقامه کرد، که ما پیش تر به آن ها اشاره کردیم. از آن جا که عالم ممکنات تجلی واحد حق تعالی است، طبعاً استقلالی در تأثیر نیز نخواهد داشت و همان گونه که وجود آن ها به عین وجود فیض حق تعالی موجود است، تأثیر و افعال آن ها نیز همین حکم را دارد؛ در واقع، آنچه افعال آن ها نامیده می شود، مظاهر فاعلیت حق و اسمای او در قلمرو فیض گسترده خویش است. پس چون ایجاد و تأثیر، فرع بر وجود است و ممکنات، وجودی حقیقی ندارند، تأثیر حقیقی نیز نخواهند داشت، بلکه تأثیر آن ها مبتنی بر تأثیر حضرت حق خواهد بود.(3)

کلام آیت الله جوادی آملی در این باره چنین است:

حد وسط در این برهان «ربوبیت مطلقه خداوند بر سراسر عوالم هستی» است؛ بنابراین بر اساس تحلیلی دقیق، بر پایه ربوبیت مطلقه خدای سبحان و توحید افعالی، در اسناد فعل به فاعل، سهمی برای غیرخدا نمی ماند، زیرا تنها فیض الهی است که همه عوالم هستی را اداره می کند و کارهایی که به دیگران اسناد داده می شود، جز ظهور و تجلّی فیض و فعل خدا نیست.(4)

1- (1) نور، آیه 45.
2- (2) المیزان، ج 15، ص 192.
3- (3) ر. ک: سعید رحیمیان، تجلی و ظهور در عرفان نظری، ص 307.
4- (4) تفسیر تسنیم، ج 1، ص 344.

4- افاضه وجود و آثار آن

برخی حکمای حکمت متعالیه برای اثبات توحید افعالی، پس از بیان آیه شریفه: قُلْ كُلٌّ مِنْ عِنْدِ اللّهِ (1) و آیات مشابه، از افاضه اصل وجود توسط واجب الوجود و فروع و آثار وجود، کمک گرفته و معتقدند تأثیر و ایجاد، تابع و فرع وجودند، چراکه شیء تا خود موجود نشود، نمی تواند دیگری را به وجود آورد و وجود نیز چه در اسباب، چه در مسببات، اضافه به حق تعالی دارد. ملاهادی سبزواری که این استدلال را مطرح می کند، در توضیح آن می نویسد:

توحید افعال، باید مستفاد شود از توحید ذات. نخست از «وجود» باید گفت و از معیت قیومیه حق با خلق، پس از آن، از کیفیت افعال، چه ایجاد، فرع وجود است.(2)

علامه طباطبائی (رحمه الله) نیز چنین استدلالی را در بدایه الحکمه آورده اند:

أنّ الواجب الوجود تعالی هو المفیض لوجود ما سواه و کما أنّه مفیض لها مفیض لاثارها القائمه بها و النسب و الروابط التی بینها، فان العلّه، الموجبه للشیء المقوّمه لوجوده، علّه موجبه لاثاره و النسب القائمه به و مقوّمه لها. فهو تعالی، وحده المبدأ الموجد لما سواه المالک لها المدبّر لامرها، فهو ربّ العالمین لا ربّ سواه(3) ؛ واجب الوجود، هستی بخش دیگر موجودات است؛ و همان گونه که اصل هستی آن ها را می آفریند، تمام آثار قائم به آن ها و نسبت ها و روابط میان آن ها را نیز افاضه می کند، زیرا علتی که وجود شیئی را ایجاب کرده و آن را به پا می دارد، به آثار و نسبت های قائم به آن نیز وجود و قوام می بخشد. بنابراین، خداوند به تنهایی مبدأ آفرینش

1- (1) نساء، آیه 78.
2- (2) اسرار الحکم، ص 189.
3- (3) بدایه الحکمه، ص 197.

دیگر موجودات و مالک و مدبر امور آن هاست؛ در نتیجه، او پروردگار جهانیان است و جز او پروردگاری نیست.

برخی محققان معاصر در این جا مثالی را ذکر کرده اند که برای تقریب به ذهن مفید و بجاست. ایشان پس از آن که وجود، فعل و اثر ماهیات امکانی را بر اساس توحید افعالی، وابسته و متقوم به واجب الوجود می دانند، چنین می فرمایند:

مانند حرکت دست و پای شخص افلیج که از طریق جریان الکتریسیته انجام می شود و با قطع برق، فعل و حرکت انسان افلیج نیز خود به خود منعدم خواهد شد.(1)

اثرپذیری حکمت متعالیه از قرآن و سنت در توحید افعالی

با تبیین حقیقت توحید افعالی در حکمت متعالیه و هم چنین جایگاه آن در قرآن و سنت، به این نتیجه دست می یابیم که فلاسفه حکمت صدرایی در تبیین و توضیح این مرتبه از توحید، از دو منبع به خوبی استفاده کرده اند؛ یکی برای اصل و ریشه که منابع دینی باشد و دیگری عرفان نظری که در این جا نقش بسزایی ایفا کرده است.

همان گونه که گذشت، حکمت متعالیه با استفاده از سه مؤلفه مهم علیت، وحدت جهان آفرینش و فاعلیت بالتجلی خداوند، به توحید افعالی قرآنی و روایی رسیده و آنچه را این دو منبع اصیل اسلامی بیان می دارند، به خوبی تبیین و تحلیل کرد. در واقع باید گفت، مکاتب پیشین فلسفی نیز قائل به چنین توحیدی در مقام افعال برای خداوند بوده اند، چراکه این توحید از متن دین استخراج می شود، اما شاید در تبیین دقیق و اثبات عقلی آن به طوری که حکمای صدرایی متذکر آن ها شده اند،

1- (1) خدا در حکمت و شریعت، ص 359.

توفیق چندانی نیافتند؛ به بیانی دیگر، این صدرالمتألهین و پیروان مکتب او بودند که با توجه به اصول و مبانی حکمت متعالیه توانستند توحید افعالی قرآنی و روایی را عقلانی کنند. بنابراین، نقش قرآن و سنت در این جا نیز واضح و روشن بوده و آن، چیزی نیست جز ملهِم بودن تبیین و اثبات توحید افعالی.

توحید افعالی و پاسخ به شبهات

اشاره

از معنا و مفهوم توحید افعالی، بنا بر نظر حکمت متعالیه، معلوم گشت که خلقت همه عالم و هر چه در آن است و نیز تمام افعال و آثار، مستند به خداوندند و به عبارتی، همه و همه مظهر و تجلی حضرت حق هستند. با این دید و نگاه به توحید افعالی، برخی پرسش ها و شبهات به ذهن انسان خطور می کند؛ از آن جمله، مشکل «شرور» است که از قدیم، موضوع و مسئله اندیشمندان بوده و توجه خاص و عام را به خود جلب کرده است. پرسش دیگری که درباره معنا و مفهوم توحید افعالی مطرح است، قاعده ای عقلی و فلسفی به نام «قاعده الواحد» است که کاربردهای فراوانی دارد. یکی دیگر از شبهاتی که در این جا مورد بحث و بررسی قرار می گیرد، مسئله مهم «اختیار انسان» است که پس از تبیین حقیقت توحید افعالی، به ذهن انسانِ معتقد به آن، خطور کرده و برای او مسئله ای اساسی می شود.

در این قسمت، به این سه شبهه پرداخته و برآنیم تا پاسخ و راه حل آن ها را از نظر حکمت متعالیه بررسی کنیم.

1- توحید افعالی و مسئله شرور

اشاره

راغب اصفهانی درباره واژه «شر» می گوید:

ص:259

الشَّرُّ: الذی یرغب عنه الکلّ، کما أنّ الخیر هو الذی یرغب فیه الکل(1) ؛ شر چیزی است که همه از او روی برمی تابند، چنان که خیر چیزی است که همه به او متمایلند.

شهید مطهری ضمن بررسی معنای خیر و شر، در تعریف آن ها چنین می نویسد:

شر یعنی آن چیزی که عدمش بر وجودش ترجیح دارد. خیر، آن چیزی است که وجودش بر عدمش ترجیح دارد.(2)

از تعریف شر می توان چنین نتیجه گرفت که شر نزد فلاسفه و حکما، انواع و اقسامی دارد، که در ادامه به آن ها اشاره می شود.

1. شرّ طبیعی: این شر به نقص ها اطلاق می شود؛ مثل ضعف، بیماری، نقص در خلقت، دردها و آنچه از این قبیل است.

2. شرّ اخلاقی: این شر به افعال ناپسند و منشأ آن ها و بر هر چیزی که اراده صالح می تواند در مقابل آن مقاومت کند، اطلاق می شود؛ پس شرّ اخلاقی به معنای رذیلت و گناه است.

3. شرّ فلسفی (مابعد الطبیعی): عبارت است از نقصان هر چیزی از حدّ کمال آن، یا عبارت است از چیزی که مانع شیء از رسیدن به کمال مستحق خود گردد. این شر یا ذاتی است یا عرضی، و شرّ مطلق همان عدم مطلق است.(3) از انواع و اقسام سه گانه شرور، آنچه با مبحث توحید افعالی مرتبط بوده و مراد ماست، دو قسم نخستینِ آن است؛ یعنی شرّ طبیعی مانند: سیل، زلزله، درد، رنج و...، و شرّ اخلاقی، مانند گناهان و افعال ناشایست.

1- (1) المفردات، ص 448.
2- (2) مجموعه آثار، ج 8، ص 488.
3- (3) ر. ک: فرهنگ فلسفی، ص 408.

حال با توجه به معنای توحید افعالی، ارتباط آن با مشکل شرور چگونه است؟ به تعبیری دیگر، اگر همه وجودها و افعال و آثار مستند به خداوندند، وجود انواع و اقسام شر چگونه توجیه می گردد؟ اگر در پاسخ گفته شود شرّی وجود ندارد، این برخلاف واقعیت های موجود است، اما اگر وجود آن ها را تصدیق کردیم، از فاعل و هستی بخش آن ها پرسش می شود. در این جا اقوال و انظار گوناگونی وجود دارد:

الف) دوگانه پرستی

برخی که نتوانسته اند وجود خدای واحد را، که تمام کائنات به دست توانای او ایجاد و اداره شود، با وجود شرور توجیه کنند، ضرورتاً به دوگانه پرستی روی آورده اند؛ یکی خدایی که خالق خیر و دیگری خدایی که خالق شر است. معتقدان این اندیشه «ثنویه» نامیده می شوند. سابقه تاریخی این گروه و فرقه، به ایران قدیم برمی گردد؛ آن ها مبدأ خیر را «یزدان» و مبدأ شر را «اهریمن» نام نهاده اند. این ها جهت پاکیزه کردن دامن خدا از بدی و شر، در ورطه شرک افتاده اند. این راه حل و توجیه نه تنها مشکل را حل نکرده، بلکه بر مشکل پیشین می افزاید.(1)

ب) شرّ، عدمی است

فلاسفه معتقدند، هر چه از وجود برخوردار است، خیر می باشد. ایشان قائل به تساوی، بلکه مساوق بودن وجود و خیر هستند. در این تبیین هر چه مصداق شر قرار می گیرد، یا خودْ عدم و نیستی است؛ مانند جهل و بیماری و یا این که موجب عدم و نیستی می گردد؛ مانند سیل و

1- (1) جهت توضیح بیشتر ر. ک: خدا و مسأله شر، ص 263.

زلزله. سابقه تاریخی این نظریه گرچه به افلاطون برمی گردد، در میان فلاسفه اسلامی طرف داران بسیاری دارد.

ملاصدرا و پیروان وی، از جمله این فلاسفه هستند. او در این باره چنین می گوید:

أن جهه الاتفاق و الخیریه فی الاشیاء هو الوجود و جهه التخالف و الشریه هی الماهیات.(1)

ملاصدرا در این جا، با تفکیک مسئله وجود ممکنات از حدود و ماهیت آن ها، وجود را منبع خیر و ماهیات را منبع شرور می داند. بنابراین، خیریت هر شیء به وجودش برمی گردد، اما شر که در مقابل خیر قرار می گیرد، به وجود اشیا مستند نبوده، بلکه به ماهیت اشیا بازگشت دارد. از سوی دیگر، ماهیات «ما شمّت رائحه الوجود»؛ نتیجه این که شر، هستی نبوده و نیاز به خالق ندارد.

قائلان به عدمی بودن شر، دلایلی را برای تثبیت این قول ذکر کرده اند که به جهت طولانی شدن بحث، از ذکر آن ها خودداری کرده و مشتاقان را به کتب آن ها ارجاع می دهیم.(2)

علامه طباطبائی (رحمه الله) همین رویه را در پیش گرفته و نفس وجود را امر خیر می داند که هیچ گونه شرّی بر آن عارض نمی شود، بلکه شر به حدود و محدودیت وجود ماده و مقایسه و نسبت آن به امور دیگر، مثل مخالفت با امر عقلی یا شرعی برمی گردد. همین طور اعمال انسان، که امر وجودی است، امری خیر می باشد؛ قدرت انسان، حرکت دست و توان ضربه وارد کردن، همگی از حیث وجود خیر است، اما اگر همین اعمال

1- (1) الحکمه المتعالیه، ج 2، ص 353.
2- (2) ر. ک: خدا و مسأله شر، ص 263.

در ستم بر مظلوم به کار گرفته شود، عنوان ظلم و شر بر آن صدق می کند. عبارت علامه در تفسیر المیزان چنین است:

آنچه مناسب است در این جا در جواب اشکال بگوییم این است که ظاهر جمله: اَللّهُ خالِقُ کُلِّ شَیْءٍ (1) این است که خلقت پروردگار، عمومیت داشته و هر چیزی را که اسم «شیء» بر آن صادق است، شامل می شود. از طرفی هم ظاهر جمله: اَلَّذِی أَحْسَنَ کُلَّ شَیْءٍ خَلَقَهُ (2) این است که خوبی و حسن در تمامی مخلوقات وجود دارد. پس، از مجموع این دو آیه استفاده می شود که جز خدا هر چیزی که بتوان او را «شیء» نامید، مخلوق خداست و هر چیزی که مخلوق خداست، متصف به حسن هست، و خلقت و حسن دو امر متلازم در وجودند؛ هر چیزی از جهت این که مخلوق خداست، در حقیقت به تمام واقعیت خارجی اش دارای حسن است و اگر بدی و قبحی بر او عارض شود، از جهت نسبت ها، اضافات و امور دیگری است که خارج از ذات اوست و ربطی به واقعیت و وجود حقیقی اش که منسوب به خدای سبحان است، ندارد.(3)

شهید مطهری (رحمه الله) نیز در چند جا به مناسبت بحث، مفصلاً به مسئله شرور پرداخته است. یکی از مواردِ تلاقی مبحث شرور، مسئله عدل الهی است که شهید مطهری در کتاب عدل الهی از این جهت بحث مبسوطی ارائه داده است.(4) او هم چنین توحید و شبهه شرور را در جای دیگر بررسی کرده است.(5) در مجموع، نظر او در این زمینه تفاوت چندانی با نظر استادش علامه طباطبائی ندارد.

1- (1) رعد، آیه 16.
2- (2) سجده، آیه 7.
3- (3) المیزان، ج 7، ص 409.
4- (4) ر. ک: مجموعه آثار، ج 1، ص 145.
5- (5) ر. ک: همان، ج 4، ص 231.

آیت الله جوادی آملی نیز چنین نظری دارد. او ضمن این که کاربرد واژه «شرّ» را عام دانسته و مطلق نقص و کاستی را در آن داخل می داند، درباره این موضوع می گوید:

نقصِ هیچ موجودی به وجود و یا فیضی که از هستی دریافت داشته است بازنمی گردد، بلکه به شیئیت ماهوی و به جهت محدودیت آن بازگشت می نماید و همان گونه که اصل ماهیت، مجعول به جعل تألیفی و یا بسیط نیست، محدودیت و نقص آن نیز مجعول نمی باشد.(1)

در این جا ذکر نکته ای لازم و ضروری است و آن این که، مبحث شرور با مسائل گوناگون اعتقادی ناسازگار پنداشته شده است؛ عدل الهی، توحید افعالی، حکمت الهی و نظام احسن، از آن مسائلند. بنابراین مسئله شر از جنبه های گوناگون قابل بحث و بررسی است که پرداختن به هر یک از آن ها، بحث مستقلی را می طلبد.

در این جا فقط تلاقی شرور و توحید افعالی به اختصار بیان شده و از پرداختن تفصیلی به آن خودداری شده است، چراکه باعث خروج کتاب از موضوع اصلی می گردد؛ مباحثی چون ادله مختلف در عدمی دانستن شر و هم چنین نقض عدمی دانستن شر به «شرّ ادراکی» و پاسخ های موافقان و مخالفان به این قسم از شرور و مباحث پیرامونی دیگر که می توانید جهت آگاهی از این مباحث به کتاب خدا و مسئله شر اثر جناب آقای محمدحسن قدردان قراملکی رجوع کنید. در نهایت، بر اساس مسائل مطرح شده به این نتیجه می رسیم که، «شرّ» امر وجودی نبوده تا با توحید افعالی تعارض داشته باشد.

1- (1) رحیق مختوم، ج 2، ص 205.

ج) راه حل های دیگر

جهت حل اشکال شرور، و تنافی ظاهری آن با توحید افعالی، برخی توجیهات دیگر نیز وجود دارد که به مهم ترین آن ها فهرست وار اشاره می شود:

1. بعضی مکاتب دینی و فلسفی، منکر وجود و واقعیت خارجی عالم مادی هستند و آن را جز وهم و پندار محض نمی دانند؛ گویا همه چیز عالم مادی، سراب و رؤیاست. لازمه این جهان بینی، انکار وجود شرِ در جهان است، چراکه وقتی همه عالم مادی جز توهمی بیش نبود، قهراً هر چه از عالم مادی، از آن جمله شر، نمود پیدا می کند نیز خیال اندر خیال است. گرچه خاستگاه این نظریه، ادیان کهن هند ذکر شده است(1) ، شاید بتوان به گونه ای این قول را به نظریه عرفا از جهان ممکنات، منتسب دانست.

کل ما فی الکون وهم أو خیال أو عکوس فی المرایا أو ظلال(2)

2. راه حل دیگر، منسوب به ارسطوست که وی و طرف داران او در این نظریه برای توجیه شرور، نخست احتمالات قابل تصور از عوالم خیر و شر را نام می برند که عبارتند از: عالَم خیر محض، خیر کثیر و شرّ اندک، خیر و شرّ مساوی، عکس صورت دوم و عکس صورت اول؛ سپس به تحلیل و بررسی هر یک از این صور می پردازند. برای این نظریه طرف دارانی ذکر شده است؛ از جمله ابن سینا که می توان او را طرف دار این قول دانست.(3)

1- (1) ر. ک: خدا و مسأله شر، ص 37.
2- (2) الحکمه المتعالیه، ج 1، ص 47.
3- (3) ر. ک: همان، ص 89.

3. راه حل دیگری که پیروانی نیز دارد، شر را معلول جهل انسان می داند. این قول مدعی است هر آنچه ابتدا برای انسان درد، رنج و ضرر تلقی می شود، انسان، شتاب زده حکم به شرّیت آن می کند، و ناشی از جهل و عدم شناخت ابعاد، جوانب و وقایع پشت پرده است؛ اگر تمام پرده های جهل و بی خبری کنار رود و واقعیت ها همان گونه که هستند، نمود پیدا کند، انسان عجولانه حکم به شرّیت چیزی نمی کند.(1)

2- توحید افعالی و قاعده الواحد

قاعده «الواحد لا یصدر عنه الّا الواحد»، یکی از مشهورترین و اصلی ترین قواعد کلی فلسفه است. سابقه تاریخی آن به فلاسفه یونانی، چون ذیمقراطیس و ارسطو برمی گردد.(2)

درباره پذیرش این قاعده و عدم پذیرش آن، چهار قول عمده مطرح است؛ قول اول منتسب به برخی متکلمان است که اصل قاعده و فروع آن را مطلقاً انکار کرده اند؛ قول دوم، قول کسانی است که قاعده را مسلّم می دانند، ولی ذات مقدس حق تعالی را از جهت آن که در نظر آن ها واحد حقیقی نیست، مشمول قاعده الواحد نمی دانند؛ قول سوم، قول عرفاست که اصل قاعده را مسلّم می دانند، ولی در فروع آن، با حکما اختلاف نظر دارند؛ قول چهارم، قول حکما و فلاسفه است که هم اصل و هم فروع قاعده را مسلّم می دانند.(3)

1- (1) ر. ک: همان، ص 192.
2- (2) ر. ک: قواعد کلی فلسفی، ج 1، ص 453.
3- (3) ر. ک: میرزامهدی آشتیانی، اساس التوحید، ص 80. میرزامهدی آشتیانی در این کتاب، قاعده الواحد، موافقان و مخالفان آن، کاربردها و پی آمدهای علمی آن و مواردی دیگر از این دست را بررسی دقیق و عالمانه کرده است که می تواند در نوع خود کم نظیر باشد.

به هر حال، مفاد قاعده الواحد این است که از واحد حقیقی بسیط، به صورت مستقیم تنها یک فعل و معلول صادر می شود و دیگر افعال و معلول ها، به علت ها و فاعل های واسطه مستند هستند. محلّ خلاف و تلاقی این قاعده با توحید افعالی در این جاست که طبق قاعده الواحد، حصر فاعلیتِ خداوند تنها در معلول اول است و دیگر معلول ها و افعال از او صادر نمی شود، حال این که توحید افعالی، به خصوص با بیانی که حکمت متعالیه از آن دارد، درست عکس این مطلب را به اثبات می رساند. این شبهه عمدتاً از سوی قائلان به قول اول مطرح شده است که مشهورترین آن ها غزالی(1) و فخر رازی(2) هستند. گفتنی است، ملاصدرا به این شبهات در اسفار، پاسخ مفصلی داده است(3).

ما در حلّ این شبهه، گفتار جامع آیت الله جوادی آملی را نقل می کنیم. ایشان معتقدند، تعارض ظاهری میان قاعده الواحد و توحید افعالی با دقت در مفاد آن ها قابل حل بوده و از دو راه قابل تبیین و تحلیل است؛ یکی بر اساس اصول مشترکه میان حکمت مشاء و اشراق و دیگری راه خاصی که حکمت متعالیه پیموده است.

راه مشترک حکمت مشاء و حکمت اشراق، در دفع شبهه و حل تعارض ظاهری، میان قاعده الواحد و توحید افعالی، به این بیان است که بر اساس قاعده الواحد، کار با واسطه خداوند می تواند کثیر باشد، زیرا معنای قاعده الواحد این نیست که غیر از حق تعالی فاعل حقیقی دیگری وجود دارد؛ قاعده الواحد صدور صادر اول را بدون شرط و قید و بدون

1- (1) ر. ک: تهافت الفلاسفه، ص 96.
2- (2) ر. ک: المباحث المشرقیه، ج 1، ص 590.
3- (3) ر. ک: الحکمه المتعالیه، ج 2، ص 206.

واسطه مستند به واجب تعالی می داند و این قاعده، منافی با آن نیست که دیگر موجودات نیز با واسطه از واجب صادر شده باشند. وساطت غیرواجب در صدور موجودات به دو نحو می تواند باشد: اول، وساطت حقیقی باشد؛ به این معنا که هر یک از آن ها علت حقیقی برای صدور معلول بعد از خود باشد؛ دوم، وساطت مجازی و غیرحقیقی باشد؛ به این معنا که هر یک از آن ها به نحو اعداد، شرط و رفع مانع در صدور دخیل باشد. توحید افعالی که مفاد قاعده «لا مؤثر فی الوجود الّا الله» است، با وساطت حقیقی اشیا منافات دارد و با اصل وساطت غیرحقیقی صادر اول نسبت به دیگر مخلوقات می تواند سازگار باشد.(1)

تعارض ظاهری پیش آمده میان توحید افعالی و قاعده الواحد، بر اساس حکمت متعالیه، به سادگی و با نگاهی دقیق به برخی از اصول مرتبط، قابل حل و رفع است. بیان این راه حل، بر اساس کلام استاد جوادی آملی چنین است:

وحدت صادر نخست، وحدت تشکیکی ظلّی است و این واحد مشکّک از واحد حقیقی صادر می شود. وحدت تشکیکی ظلّی همه کثراتِ شخصی، عددی، نوعی و جنسی را فرامی گیرد و با کثرت تشکیکی جمع می شود. همان گونه که وحدت حقیقی بسیطالحقیقه، همه اشیا را به نحو جمع شامل می شود، وحدت ظلّی صادر نخست، همه کثرت ها را به نحو نشر در بر می گیرد. در وحدت حقیقی، چون وحدت قاهر است، کثرت، ملفوف و منطوی است و آن را به کمک عقل می توان فهمید.(2)

بنابراین، بین قاعده الواحد با توحید افعالی، هم طبق مبانی و اصول

1- (1) ر. ک: رحیق مختوم، ج 2، ص 425 و فلسفه صدرا، ج 2، ص 244.
2- (2) رحیق مختوم، ج 2، ص 426 و فلسفه صدرا، ج 2، ص 244.

حکمت مشاء و اشراق و هم بر اساس حکمت متعالیه، تعارضی وجود ندارد، زیرا مفاد قاعده الواحد این است که از بسیط محض، بیش از یک امر صادر نمی شود و اگر بسیط در بیش از یک امر اثر کند، باید با واسطه باشد و دو امر که معیت بالطّبع دارند، اگر بر آن ها یک واحد جامع صادق نباشد، دوتایی با هم از بسیط صادر نمی شوند. البته در این قاعده فرقی بین بسیطالحقیقه و غیر آن، یعنی فرقی بین واجب و غیرواجب نیست.(1)

3- توحید افعالی و اختیار انسان

یکی از شبهات مطرح در این جا، تعارض معنای توحید افعالی بر اساس نظریه دقیقِ حکمت متعالیه، با اختیار انسان است. در جمع میان اصل اختیار انسانَ و توحید افعالی برای خداوند، سه نظریه معروف و مشهور میان مسلمین وجود دارد؛ یکی نظریه «تفویض» که منتسب به معتزله است؛ نظریه دوم منتسب به اشاعره بوده و سر از «جبر» درمی آورد؛ و نظریه سوم، نظریه اهل بیت (علیهم السلام) و پیروان ایشان که به «امر بین الأمرین» مشهور است.(2)

شایان ذکر است، نظریه متکلمان امامیه، حکما و فلاسفه پیش از ملاصدرا و هم چنین نظریه حکمت متعالیه در باب توحید افعالی، می تواند هر یک تقریری باشد جهت تفسیر و تحلیل دیدگاه «امر بین الامرین» که از سوی معصومان مطرح شده است. بنابراین طبق آنچه پیش از این گفته شد، میان توحید افعالی و اختیار انسان هیچ گونه تعارض و تنافی وجود ندارد و با نظریه امر بین الامرین به سادگی قابل جمعند.

1- (1) ر. ک: رحیق مختوم، ج 2، ص 427.
2- (2) پیش تر درباره این دیدگاه ها بحث شده است.

ص:270

جمع بندی و نتیجه گیری

اشاره

در تحقیق حاضر، مراتب توحید الهی که عبارت بودند از: توحید ذاتی، صفاتی و افعالی از نگاه و منظر حکمت متعالیه بررسی شدند و به نقش قرآن و سنت در حکمت متعالیه نیز اشاراتی شد. از آنچه گفته شد، به طور کلی نتایج ذیل به دست می آید:

1- قرآن و سنت، روحِ حاکم بر حکمت متعالیه

اگر پندار کسی چنین باشد که فلسفه اسلامی همان فلسفه یونان است که رنگ اسلامی به خود گرفته است، در این تفکر خود باید تجدید نظر کند، چراکه سبک و سیاق فلسفه اسلامی با فلسفه یونان متفاوت بوده و نمی توان این دو را مانند هم دانست. سیدجلال الدین آشتیانی در این باره می نویسد:

یکی از اموری که باید مورد توجه قرار گیرد و عدم توجه به این مسئله برای خیلی از مدعیان علم و دانش، منشأ اشتباه شده آن است که در بین مردمِ کم عمق معروف شده است که فلسفه اسلامی همان فلسفه ارسطوست... و منشأ اشتباه بعضی، که خیال کرده اند

فلاسفه اسلام از خود چیز قابل توجهی نیاورده اند، آن است که اصولاً سبک بحث در حکمت الهی و فلسفه ماوراء طبیعت، چه شخص باحث، حکیم مشایی باشد، یا فیلسوف اشراقی و یا متألّه رواقی، یک نحو است.(1)

بنابراین، فلسفه و حکمت اسلامی از درون اسلام جوشیده و به مرور زمان، بزرگانی چون ابن سینا، شیخ اشراق و دیگران آن را به کمال نهایی خود نزدیک کرده اند، تا این که دوره و عصر ملاصدرا فرارسید. درست در همین عصر بود که رنگ و بوی فلسفه اسلامی با قرآن و روایات معطر شده و نقطه عطفی در تاریخ فلسفه اسلامی صورت گرفت.

نتیجه این که، اگر فشرده و خلاصه حکمت متعالیه در قالب کتاب و نوشته منظم، در اختیار شخصی گذاشته شود که به مسائل اسلامی آگاه و با دیگر مکاتب فلسفی اسلامی آشناست و برای اولین بار حکمت متعالیه را مطالعه می کند، آن گاه از برداشت او از این مکتب پرسیده شود، شاید در پاسخ بگوید: حکمت متعالیه، یا تفسیر قرآن و روایات است و یا کلام اسلامی بسیار پیش رفته، چراکه آنچه در این مکتب وجود دارد و در سرتاسر آن موج می زند، آیات و روایات است که یا منبع الهام و اقتباس است و یا شاهد مسئله مورد بحث. پس گزافه نگفته ایم اگر بگوییم: قرآن و سنت، روح حاکم بر حکمت متعالیه هستند.

به نظر می رسد، بتوان از کلام بزرگان و کسانی که عمری را در تحقیق و پژوهش به سر برده اند و هم چنین از بحث، بررسی و کاوش در منابع اصیل دین مبین اسلام، چنین استنتاج کنیم که دین مبین اسلام اگرچه فلسفه بافی های مرسوم را که همراه با مغلق گویی و مملو از

1- (1) اصول المعارف، ص 26.

عبارات و اصطلاحات دشوار فلسفی اند ندارد، اما شایسته و بایسته است نگاهی عمیق و همراه با تعقل و تفکر به هرم هستی داشته باشد؛ این در حالی است که دین مبین اسلام و مکتب استوار شیعه، مراتب و درجات فهم افراد را مد نظر داشته و طبق فهم و درک مخاطب، مسائل را مطرح کرده است. بنابراین، از شخصی که سراسر عمرش را صرف فقه و یا اصول کرده است، نمی توان انتظار پذیرش و یا تبیین و تحلیل مطالب عالی فلسفی و عقلی داشت. این جاست که این کلامِ بزرگْ فیلسوف متأله معاصر، حضرت آیت الله جوادی آملی به ذهن انسان خطور می کند:

وقتی روایتی نظیر: «لاتنقض الیقین بالشک» که نقل آن از چند طریق، تنها جهت تظافر سند است، لااقل حدود پنج و یا شش سال از تلاش علمی یک طلبه را در سال های تحصیلی سطح و خارج، مستقیماً به خود مشغول می دارد، تا آن که ظرافت ها و دقت های علمی آن و فروع مترتب بر آن شناخته شود، بدون شک برخی از روایات توحیدی که از جهت دلالت و سند به مراتب اقوی از دیگر احادیثند، اگر مورد کاوش های علمی واقع شوند، هریک سالیانی چند از حیات علمی طلاب را تأمین خواهند کرد.(1)

در فصل دوم این کتاب که تحت عنوان «اثرپذیری حکمت متعالیه از قرآن و سنت» از نظر گذشت، به مواردی چند از اصول حکمت متعالیه و جایگاه آن ها در قرآن و روایات اشاره شد؛ این در حالی است که تتبع و تحقیق در این کتاب، در حد مجال و توانایی نگارنده بود و شاید بتوان در مجالی دیگر و با تتبعی بیشتر، اصول دیگری را نیز به قرآن و سنت متصل کرد.

1- (1) رحیق مختوم، ج 1، ص 193.

از آن جایی که موضوع مورد بحث در این تحقیق، مراتب توحید در حکمت متعالیه بود، برداشت خود را تحت عنوان ذیل بیان خواهم کرد.

2- بازگشت توحید صفاتی و افعالی به توحید ذاتی

شیوه خاص حکمت متعالیه در تبیین، تحلیل و اثبات توحید، مبتنی بر تبیین حقیقت وجود است، زیرا با تبیین حقیقت وجود، بساطت و محض بودنِ کامل آن فهمیده می شود و از آن جا که حقیقتِ صرف و بسیط، در واقع کل اشیاست، غیری ورای این حقیقت باقی نمی ماند که بتواند دومی او باشد؛ لذا پس از اثبات بساطت و عدم ترکیب، واحد بودن نیز تثبیت می شود. البته این وحدت نمی تواند وحدت اعتباری باشد، چراکه مقام، مقامِ اعتبار نبوده و بساطت تام و کامل، محلِ وحدت حَقّه حقیقیه است. تا این جا «توحید ذاتی» هم به درستی تبیین شد و هم به اثبات رسید.

با وجود این، هم تبیین و تحلیل و هم اثبات توحید صفاتی به سادگی رقم خواهد خورد، چراکه باز هم آن را به اصل اساسی نظریه (بسیطالحقیقه) برگردانده و با آن تطبیق داده می شود. بیان آن این گونه است که طبق این قاعده، جز یک وجود و یک حیثیت در خدای واحد نیست که همان بساطت حقیقت و صرف الوجود بودن اوست. این حیثیت امری زاید بر ذات نیست، بلکه عین ذات و هویت واجب الوجود است. و وجودی صرف داشتن، یعنی در برگرفتن همه کمالات و داشتن تمامت اشیا. در واقع، امور عدمی و نقایص اشیا از صرف الوجود طرد شده، اما هر نوع حیث وجودی و کمالی که در اشیا باشد، در آن جمع می گردد؛ بدین ترتیب، ذات واجب الوجود عبارت است از وجدان همه کمالات، و از آن جا که این امر همان ذات اوست،

تحقق کثرت در ذات وی لازم نمی آید. بنابراین، در عین حال که صرف الوجود همه کمالات را در بر دارد، عینیت آن کمالات و ذات نیز پابرجاست. پس «توحید صفاتی» نیز با بازگشت به توحید احدی، به خوبی تبیین شد و به اثبات رسید.

با وجود بساطت ذات واجب که تمام کمالات وجودی را در خود جمع کرده، همه چیز در این حقیقت اندکاک یافته و به این ترتیب، نقشی برای غیر در عالم وجود باقی نمی ماند، مگر نقش مظهریت آن وجود تام و کامل. بنابراین فعلْ فعلِ اوست، خلق تنها از آنِ اوست، مالکیت، رازقیت، ولایت و همه و همه منتسب به او بوده و «لیس فی الدار غیره دیّار» به تحقق می رسد؛ لذا «توحید افعالی» با همه اقسامش، هم تبیین درستی به خود گرفته و هم به اثبات می رسد.

جهت توضیح بیشتر، بارِ دیگر سیر مراتب توحید الهی را در حکمت متعالیه با بیانی جدیدتر متذکر می شویم: لازمه اعتقاد به توحید احدی - یعنی بسیطالحقیقه دانستن ذات الهی از تمام جهات - اعتقاد به واحد بودن واجب تعالی، عینیت صفات و ذات او و هم چنین اعتقاد به توحید افعالی است؛ به عبارتی دیگر، می توان توحید افعالی، توحید صفاتی و توحید واحدی را به توحید احدی برگرداند، چراکه ترکیب، محدودیت و امکان را در پی خواهد داشت و شیء ممکن و محدود، سر از دوگانگی و انواع و اقسام نقص درخواهد آورد.

بنابراین، وقتی قرآن کریم به پیامبر اسلام (صلی الله علیه و آله) دستور می دهد که به بندگانم بگو: اَللّهُ أَحَدٌ (1) ، با این تعبیر علاوه بر یکتایی او، یگانه بودن، عینیت صفات و ذات و اصل «لا مؤثر فی الوجود الّا الله» را نیز به اثبات می رساند.

1- (1) اخلاص، آیه 1.

و اگر امیرالمؤمنین (علیه السلام) می فرماید:

«مَنْ وَصَفَهُ فَقَدْ حَدَّهُ وَ مَنْ حَدَّهُ فَقَدْ عَدَّهُ وَ مَنْ عَدَّهُ فَقَدْ أَبْطَلَ أَزَلَه»(1) ، دقیقاً به همین امر اشاره دارد.

بر همین اساس، حکمت متعالیه با الهام از منبع جوشان وحی، قاعده عرشی «بسیط الحقیقه کلّ الاشیاء و لیس بشیءٍ منها» را جعل کرده است. به نظر حقیر، این اصل را باید اولین مسئله فلسفه اسلامی قرار داد و آن گاه دیگر امور را متفرع بر آن دانست؛ همان گونه که علامه طباطبائی (رحمه الله) چنین ابتکاری را به خرج داد و با تقلیل دادن مقدمات برهان صدیقین، آن را اولین مسئله فلسفی قرار داد.(2)

3- گذر از توحید واجب و رسیدن به توحید وجود

حسن ختام این تحقیق، کلام دقیق و درخور تأمل آیت الله جوادی آملی درباره سیر توحید در حکمت متعالیه و آثار ملاصدراست:

صدرالمتألهین تا زمانی که در حوزه مباحث فلسفی گام می نهد، از بحث تشکیک و از بیان این که کل جهان امکان نسبت به ذات اقدس اله رابط هستند فراتر نمی رود، و چون در پایان فصل های دوازده گانه علیت به دایره عرفان وارد می شود، از کامل شدن فلسفه خبر داده، از وحدت شخصی وجود که توحید موجود است، سخن می گوید.(3)

توضیح این که: بحث توحید، مراحلی دارد که برخی از آن ها در کلام، برخی در فلسفه و برخی دیگر در مافوق کلام و فلسفه باید بحث شود. این تفاوتِ طرحِ بحث از توحید، به تفاوت در اصل و مبنا

1- (1) نهج البلاغه، خطبه 152، ص 138.
2- (2) ر. ک: سرچشمه اندیشه، ج 3، ص 256.
3- (3) رحیق مختوم، ج 1، ص 405.

بازگشت می کند؛ بعضی مراحل توحید با مبنای کلام هماهنگ بوده و متکلم، خود را موظف به طرح آن ها می داند؛ مانند توحید خالق، توحید رب و توحید معبود. جایگاه برخی مراحل، فلسفه است که فیلسوف عهده دار بحث از آن ها می شود؛ مانند توحید واجب. آنچه باقی می ماند که با مبانی کلام و فلسفه هماهنگ نیست، باید در محلی برتر از این دو - که شاید بتوان آن را عرفان اصیل اسلامی نامید - از آن ها سخن گفت.

حکمت متعالیه که جامع قرآن، برهان و عرفان است، همه مراحل را در خود جمع کرده است، اما هر یک را در جای مخصوص و در مرتبه و درجه مختص به خودش بحث می کند.

حکمت متعالیه ابتدا با توحید اله شروع کرده، بعد به توحید واجب می رسد و نهایتاً از این ها گذر کرده و توحید وجود را مطرح می کند.

در بحث از توحید اله، خالقیت، ربوبیت و توحید عبادی نیز مطرح می شود. توحید واجب که پس از این هاست؛ یعنی پس از این که موجود به واجب و ممکن تقسیم و ثابت شد که «الموجود اما واجب و اما ممکن»، آن گاه درباره توحید واجب بحث می شود که «واجب الوجود واحد لا ثانی له». بحث توحید صفات ذاتی واجب که همه آن ها عین همند و همه عین ذات واجبند، نیز همراه بحث توحیدِ واجب الوجود مطرح می شود.

بحث از توحید وجود، یعنی این که «حقیقه الوجود واحد لا ثانیِ له» که بحث «الوجود واحد» در توحید وجود است و اثبات این که اصلاً هستی دویی ندارد، ثانی و شریک ندارد؛ این توحیدِ شخصی وجود است که در عرفان اصیل اسلامی مطرح می شود و ملاصدرا پس از طی این مراحل، توحید وجود را پذیرفته و به وحدت وجود قائل می گردد.

ای برتر از خیال و قیاس و گمان و وهم

«و آخر دعوانا أن الحمد لله ربّ العالمین.»

ص:278

1. قرآن کریم.

2. امام علی بن ابی طالب (علیه السلام)، نهج البلاغه، گردآورنده: سید رضی، ترجمه: عزیزالله کاسب، محمد، چ چهارم، تهران، 1386.

3. ابراهیمی دینانی، غلامحسین، قواعد کلی فلسفی در فلسفه اسلامی، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، چ سوم، تهران، 1380.

4. ابن سینا، حسین بن عبدالله، التعلیقات، دفتر تبلیغات اسلامی، چ چهارم، قم، 1379.

5. ----------، الإشارات و التنبیهات، مؤسسه النعمان، چ دوم، بیروت، 1413 ق.

6. ----------، الالهیات من کتاب الشفاء، دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم، چ اول، قم، 1376.

7. ----------، المبدأ و المعاد، مؤسسه مطالعات اسلامی دانشگاه مک گیل شعبه تهران، چ اول، تهران، 1363.

8. ابن منظور، محمد بن مکرم، لسان العرب، دارالصادر، چ سوم، بیروت، 1414 ق.

9. أحسائی، ابن ابی جمهور، عوالئ اللآلی، دار سیدالشهداء، چ اول، قم، 1405 ق.

10. احمدوند، معروف علی، رابطه ذات و صفات الهی، بوستان کتاب، چ اول، قم، 1389.

11. اخوان الصفا، رسائل اخوان الصفا و خلان الوفاء، الدار الاسلامیه، چ اول،

بیروت، 1412 ق.

12. اردبیلی، سیدعبدالغنی، تقریرات فلسفه امام خمینی (شرح منظومه)، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی (رحمه الله)، چ اول، قم، 1381.

13. اردستانی، محمدعلی و قاسمعلی کوچنانی، ابداعات فلسفی علامه طباطبائی، سازمان انتشارات پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی، چ اول، تهران، 1388.

14. اسدآبادی، أبی الحسن قاضی عبدالجبار، المغنی فی أبواب التوحید و العدل.

15. ----------، شرح الاصول الخمسه، دارإحیاء التراث العربی، چ اول، بیروت، 1422 ق.

16. اسفراینی، ملااسماعیل، أنوار العرفان، دفتر تبلیغات اسلامی، چ اول، قم، 1383.

17. آشتیانی، سیدجلال الدین، شرح حال و آرای فلسفی ملاصدرا، دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم، چ چهارم، قم، 1380.

18. ----------، شرح مقدمه قیصری بر فصوص الحکم، بوستان کتاب، چ پنجم، قم، 1380.

19. ----------، نقدی بر تهافت الفلاسفه، دفتر تبلیغات اسلامی، چ اول، قم، 1378.

20. آشتیانی، میرزامهدی، اساس التوحید، امیرکبیر، چ اول، تهران، 1377.

21. اشعری، ابوالحسن، مقالات الاسلامیین و اختلاف المصلین، فرانس شتاینر، چ سوم، بیروت، 1400 ق.

22. الفیّومی، أحمد بن محمد بن علی، المصباح المنیر، دارالهجره، قم، 1414 ق.

23. العسکری، أبی هلال، معجم فروق اللغویه، انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، چ دوم، قم، 1421 ق.

24. أنیس، ابراهیم و همکاران، المعجم الوسیط، دارإحیاء التراث العربی، چ دوم، بیروت، 1392 ق.

25. ایجی، قاضی عبدالرحمن بن احمد، المواقف فی علم الکلام، عالم الکتب، بیروت.

26. بداشتی، علی الله، اراده خدا از دیدگاه فیلسوفان، متکلمان و محدثان، بوستان کتاب، چ دوم، قم، 1386.

27. بیهقی، احمد بن علی، تاج المصادر، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، تهران، 1375.

28. پاینده، ابوالقاسم، نهج الفصاحه مجموعه کلمات قصار حضرت رسول (صلی الله علیه و آله)، دنیای دانش، چ چهارم، تهران، 1382.

29. پژوهشکده تحقیقات اسلامی، فرهنگ شیعه، زمزم هدایت، چ دوم، قم، 1386.

30. تفتازانی، مسعود بن عمر بن عبدالله، شرح المقاصد، دارالکتب العلمیه، چ اول، بیروت، 1422 ق.

31. تهانوی، محمدعلی، موسوعه کشاف اصطلاحات الفنون و العلوم، مکتبه لبنان ناشرون، چ اول، بیروت، 1996.

32. جامی، عبدالرحمن، الدُّره الفاخره فی تحقیق مذهب الصوفیه و المتکلمان و الحکماء المتقدمین، مؤسسه مطالعات اسلامی دانشگاه تهران - دانشگاه مک گیل، چ دوم، تهران، 1382.

33. جوادی آملی، عبدالله، ادب فنای مقربان (شرح زیارت جامعه کبیره)، اسراء، چ دوم، قم، 1385.

34. ----------، تفسیر تسنیم، اسراء، چ اول، قم، 1387.

35. ----------، توحید در قرآن، اسراء، چ سوم، قم، 1386.

36. ----------، حیات حقیقی انسان در قرآن، اسراء، چ اول، قم، 1382.

37. ----------، ده مقاله پیرامون مبدأ و معاد، الزهراء، چ سوم، تهران، 1372.

38. ----------، رحیق مختوم، اسراء، چ سوم، قم، 1386.

39. ----------، سرچشمه اندیشه، اسراء، چ دوم، قم، 1384.

40. ----------، شرح حکمت متعالیه، الزهراء، چ اول، تهران، 1368.

41. ----------، شرح حکمت متعالیه، الزهراء، چ اول، تهران، 1372.

42. ----------، عین نضاخ تحریر تمهید القواعد، اسراء، چ اول، قم، 1387.

43. ----------، فلسفه صدرا (تلخیص رحیق مختوم)، اسراء، چ سوم، قم، 1388.

44. حداد عادل، غلامعلی و همکاران، دانشنامه جهان اسلام، بنیاد دائره المعارف اسلامی، چ اول، تهران، 1383.

45. حسینی تهرانی، سیدمحمدحسین، افق وحی، مکتب وحی، چ اول، قم، 1430 ق.

46. ----------، امام شناسی، نور ملکوت قرآن، چ سوم، مشهد، 1426 ق.

47. ----------، معاد شناسی، نور ملکوت قرآن، چ اول، مشهد، 1423 ق.

48. حسینی تهرانی، سیدمحمدمحسن، مطلع أنوار، مکتب وحی، چ اول، تهران، 1431 ق.

49. حلبی، علی اصغر، تاریخ علم کلام در ایران و جهان اسلام، اساطیر، چ اول، تهران، 1373.

50. حیدری، سیدکمال، التوحید «بحوث فی مراتبه و معطیاته» دارفراقد، چ دوم، 1423 ق.

51. خاتمی، احمد، فرهنگ علم کلام، صبا، چ اول، تهران، 1370.

52. خامنه ای، سیدمحمد، حکمت متعالیه و ملاصدرا، بنیاد حکمت اسلامی صدرا، چ اول، تهران، 1383.

53. خمینی، سیدمصطفی، تفسیر القرآن الکریم، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی، چ اول، قم، 1376.

54. دهخدا، علی اکبر، لغت نامه، دانشگاه تهران، مؤسسه لغت نامه دهخدا، چ دوم، تهران، 1377.

55. رازی، فخرالدین محمد بن عمر، المباحث المشرقیه، دارالکتاب العربی، چ اول، بیروت، 1410 ق.

56. ----------، المسائل الخمسون فی اصول الدین، المکتب الثقافی للنشر و التوزیع، چ اول، قاهره، 1989 م.

57. ----------، المطالب العالیه من العلم الالهی، دارالکتب العلمیه، چ اول، بیروت، 1420 ق.

58. ----------، کتاب المحصل، دارالتراث، چ اول، قاهره، 1411 ق.

59. راغب اصفهانی، حسین بن محمد، المفردات فی غریب القرآن، دارالعلم الدارالشامیه، چ اول، بیروت، 1412 ق.

60. رحیمیان، سعید، تجلی و ظهور در عرفان نظری، دفتر تبلیغات اسلامی، چ اول، قم، 1376.

61. رفیعی قزوینی، سیدابوالحسن، غوصی در بحر معرفت (شامل 24 کتاب علمی، فلسفی و عرفانی)، اسلام، چ اول، تهران، 1376.

ص:282

62. زبیدی، مرتضی، تاج العروس من جواهر القاموس، دارالفکر، بیروت، 1414 ق.

63. زکوی، علی اصغر، بسیطالحقیقه از دیدگاه ملاصدرا و منادشناسی لایبنیتز، بوستان کتاب، چ اول، قم، 1384.

64. سبحانی، جعفر، الالهیات علی هدی الکتاب و السنه و العقل، مؤسسه امام صادق (علیه السلام)، چ پنجم، قم، 1423 ق.

65. ----------، فرهنگ عقاید و مذاهب اسلامی، توحید، چ اول، قم، 1371.

66. سبزواری، ملاهادی، اسرار الحکم، مطبوعات دینی، چ اول، قم، 1383.

67. ----------، شرح المنظومه، تصحیح: آیت الله حسن حسن زاده آملی، ناب، چ سوم، تهران، 1384.

68. سجادی، سیدجعفر، فرهنگ اصطلاحات فلسفی ملاصدرا، وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، چ دوم، تهران، 1386.

69. سهروردی، شهاب الدین یحیی، مجموعه مصنفات شیخ اشراق، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، چ سوم، تهران، 1380.

70. شبستری، شیخ محمود، گلشن راز، الهام، چ دوم، تهران، 1380.

71. شبلی نعمانی، محمد، تاریخ علم کلام، ترجمه: سیدمحمدتقی فخرداعی گیلانی، اساطیر، چ اول، تهران، 1328.

72. شهابی خراسانی، محمود، النظره الدقیقه فی قاعده بسیط الحقیقه، مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران، چ دوم، تهران، 1387.

73. شهرستانی، محمد عبدالکریم بن أبی بکر أحمد، الملل و النحل، دارالفکر، چ دوم، بیروت، 1422 ق.

74. شیرازی، حافظ، دیوان حافظ، بر اساس نسخه خلخالی، تصحیح: بهاءالدین خرمشاهی، چ اول، نیلوفر، تهران، 1373.

75. شیرازی، صدرالدین محمد، اسرار الآیات، انجمن حکمت و فلسفه، تهران، 1360.

76. ----------، الحکمه المتعالیه فی الاسفار العقلیه الاربعه، دارإحیاء التراث العربی، چ چهارم، بیروت، 1410 ق.

77. ----------، الشواهد الربوبیه فی المناهج السلوکیه، تحقیق: سیدجلال الدین آشتیانی، بوستان کتاب، چ چهارم، قم، 1386.

78. ----------، المبدأ و المعاد، دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم، چ سوم، قم، 1380.

79. ----------، المظاهر الالهیه فی أسرار العلوم الکمالیه، بنیاد حکمت اسلامی صدرا، چ اول، تهران، 1387.

80. ----------، تفسیر القرآن الکریم، بیدار، چ دوم، قم، 1372.

81. ----------، رساله فی الحدوث، بنیاد حکمت اسلامی صدرا، چ اول، تهران، 1378.

82. ----------، سه کتاب فلسفی، دفتر تبلیغات اسلامی، چ سوم، قم، 1378.

83. ----------، شرح اصول کافی، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، چ دوم، تهران، 1383.

84. ----------، شرح اصول کافی، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، چ اول، تهران، 1383.

85. ----------، شرح الهدایه الاثیریه، بیروت، داراحیاء التراث العربی، چ اول، 1422 ق.

86. ----------، کتاب العرشیه، مؤسسه التاریخ العربی، چ اول، بیروت، 1420 ق.

87. ----------، کتاب المشاعر، مؤسسه التاریخ العربی، چ اول، بیروت، 1420 ق.

88. ----------، مجموعه الرسائل التسعه، تهران، 1302 ق.

89. ----------، مجموعه رسائل فلسفی صدرالمتألهین، تحقیق و تصحیح: حامد ناجی اصفهانی، حکمت، چ اول، تهران، 1375.

90. ----------، مفاتیح الغیب، مؤسسه التاریخ العربی، چ سوم، بیروت، 1424 ق.

91. صافی گلپایگانی، لطف الله، الهیات در نهج البلاغه، بوستان کتاب، چ اول، قم، 1385.

92. صدوق، محمد بن علی بن بابویه، التوحید، ترجمه: محمدعلی سلطانی، ارمغان طوبی، چ اول، تهران، 1388.

93. صدوق، محمد بن علی بن بابویه، مصنفات شیخ صدوق، دارالمجتبی، چ اول، قم، 1387.

94. صدوقی سها، منوچهر، تاریخ حکما و عرفای متأخر بر صدرالمتألهین، انجمن اسلامی حکمت و فلسفه ایران، تهران، 1359.

95. صلیبا، جمیل، فرهنگ فلسفی، ترجمه: منوچهر صانعی دره بیدی، حکمت، چ دوم، تهران، 1381.

96. طباطبائی، سیدمحمدحسین، المیزان فی تفسیر القرآن، ترجمه: سیدمحمدباقر موسوی همدانی، دفتر انتشارات اسلامی، چ پانزدهم، قم، 1381.

97. ----------، بدایه الحکمه، دفتر انتشارات اسلامی جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، چ نوزدهم، قم، 1423 ق.

98. ----------، رسائل توحیدی، ترجمه: علی شیروانی، بوستان کتاب، چ اول، قم، 1387.

99. ----------، نهایه الحکمه، قم، مؤسسه انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، چ شانزدهم، 1422 ق.

100. طریحی، فخرالدین، مجمع البحرین، کتابفروشی مرتضوی، چ سوم، تهران، 1375.

101. طوسی، خواجه نصیرالدین، تلخیص المحصل، دارالاضواء، چ دوم، بیروت، 1405 ق.

102. ----------، شرح الاشارات و التنبیهات، تحقیق: آیت الله حسن حسن زاده آملی، بوستان کتاب، چ دوم، قم، 1386.

103. طیب، سیدعبدالحسین، کلم الطیب در تقریر عقاید اسلام، کتاب فروشی اسلامیه، چ چهارم، 1362.

104. عبودیت، عبدالرسول، درآمدی به نظام حکمت صدرائی، سازمان مطالعه و تدوین کتب علوم انسانی دانشگاه ها (سمت)، چ دوم، تهران، 1388.

105. غزالی، ابوحامد محمد، تهافت الفلاسفه، المکتبه العصریه، بیروت، 1426 ق.

106. فارابی، ابونصر، فصوص الحکم، بیدار، چ دوم، قم، 1405 ق.

107. فیاض لاهیجی، عبدالرزاق، گوهر مراد، سایه، چ اول، تهران، 1383.

108. فیاضی، غلامرضا، علم النفس فلسفی، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (رحمه الله)، چ اول، قم، 1389.

109. فیض کاشانی، ملامحسن، اصول المعارف، دفتر تبلیغات اسلامی، چ سوم، قم، 1375.

110. قدردان قراملکی، محمدحسن، خدا و مسئله شر، دفتر تبلیغات اسلامی، چ اول، قم، 1377.

111. ----------، خدا در حکمت و شریعت، پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی، چ اول، تهران، 1386.

112. قرشی، سیدعلی اکبر، قاموس قرآن، دارالکتب الاسلامیه، چ ششم، تهران، 1371.

113. قمی، شیخ عباس، مفاتیح الجنان، ثامن الأئمه (علیه السلام)، چ دوم، اصفهان، 1381.

114. قمی، قاضی سعید، شرح توحید صدوق، وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، چ اول، تهران، 1416 ق.

115. قیصری، داود، رسائل قیصری، مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران، چ اول، تهران، 1360.

116. کاپلستون، فردریک، تاریخ فلسفه، انتشارات علمی و فرهنگی و انتشارات سروش، چ دوم، تهران، 1368.

117. کرامتی، محمدتقی، تأثیر مبانی فلسفی در تفسیر صدرالمتألهین، بنیاد حکمت اسلامی صدرا، چ اول، تهران، 1385.

118. کلینی، محمد بن یعقوب، اصول کافی، اسوه، چ سوم، تهران، 1375.

119. گروهی از نویسندگان، جامع المقدمات، با تصحیح و تعلیقه: محمدعلی مدرس افغانی، هجرت، چ چهارم، قم، 1370.

120. لاهیجی، شمس الدین محمد، مفاتیح الاعجاز فی شرح گلشن راز، زوّار، چ چهارم، تهران، 1381.

121. مجلسی، محمدباقر، بحارالانوار الجامعه لدرر أخبار الائمه الاطهار، مؤسسه الوفاء، چ دوم، بیروت، 1403 ق.

122. محمدی، علی، شرح کشف المراد، دارالفکر، چ چهارم، قم، 1378.

123. مدائنی، عزّالدین أبی حامد عبدالحمید بن هبه الله (ابن ابی الحدید)، شرح نهج البلاغه، داراحیاء التراث العربی، چ دوم، بیروت، 1385 ق.

124. مدرّس آشتیانی، میرزامهدی، تعلیقه بر شرح منظومه حکمت سبزواری، دانشگاه تهران، چ سوم، تهران، 1372.

ص:286

125. مدرس زنوزی، ملاعبدالله، لمعات الهیه، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، چ دوم، تهران، 1361.

126. مصباح یزدی، محمدتقی، آموزش فلسفه، شرکت چاپ و نشر بین الملل، چ دوم، تهران، 1379.

127. ----------، معارف قرآن، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (رحمه الله)، چ دوم، قم، 1378.

128. مصطفوی، حسن، التحقیق فی کلمات القرآن الکریم، تهران، وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، چ اول، 1368.

129. مطهری، مرتضی، مجموعه آثار، صدرا، ج 1، چ پنجم، تهران، 1387.

130. ----------، مجموعه آثار، صدرا، ج 2، چ دوم، تهران، 1374.

131. ----------، مجموعه آثار، صدرا، ج 4، چ نهم، تهران، 1386.

132. ----------، مجموعه آثار، صدرا، ج 5، چ دوم، تهران، 1372.

133. ----------، مجموعه آثار، صدرا، ج 6، چ دوم، تهران، 1372.

134. ----------، مجموعه آثار، صدرا، ج 8، چ اول، تهران، 1376.

135. ----------، مجموعه آثار، صدرا، ج 9، چ پنجم، تهران، 1380.

136. ----------، مجموعه آثار، صدرا، ج 13، چ دوم، تهران، 1374.

137. ----------، مجموعه آثار، صدرا، ج 16، چ سوم، تهران، 1379.

138. ----------، مجموعه آثار، صدرا، ج 26، چ اول، تهران، 1387.

139. مفید، محمد بن محمد بن نعمان، تصحیح اعتقادات الامامیه، دارالمفید، چ دوم، بیروت، 1414 ق.

140. مکارم شیرازی، ناصر و همکاران، تفسیر نمونه، دارالکتب الاسلامیه، چ بیست ویکم، تهران، 1381.

141. موسوی خمینی، روح الله، طلب و اراده، ترجمه و شرح: سیداحمد فهری، مرکز انتشارات علمی و فرهنگی، 1362.

142. مولوی، جلال الدین محمد، مثنوی معنوی، زوّار، چ اول، تهران، 1380.

143. میرداماد، محمدباقر بن محمد، تقویم الایمان و شرحه کشف الحقائق، شرح: سیداحمد علوی عاملی، میراث مکتوب، چ دوم، تهران، 1385.

144. ----------، کتاب القبسات، دانشگاه تهران، چ اول، تهران، 1374.

145. نراقی، ملامحمدمهدی، أنیس الموحدین، الزهراء، چ دوم، تهران، 1369.

146. نصر، سیدحسین، صدرالمتألهین شیرازی و حکمت متعالیه، ترجمه: حسین سوزنچی، دفتر پژوهش و نشر سهروردی، چ اول، تهران، 1382.

147. نصیری، علی، مکتب تفسیری صدرالمتألهین، بنیاد حکمت اسلامی صدرا، چ اول، تهران، 1386.

148. یزدان پناه، سیدیدالله، مبانی و اصول عرفان نظری، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (رحمه الله)، چ دوم، قم، 1389.

149. یثربی، سیدیحیی، حکمت متعالیه (بررسی و نقد حکمت صدرالمتألهین)، امیرکبیر، چ اول، تهران، 1389.

درباره مرکز

بسمه تعالی
هَلْ يَسْتَوِی الَّذِينَ يَعْلَمُونَ وَالَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ
آیا کسانی که میدانند و کسانی که نمیدانند یکسانند ؟
سوره زمر/ 9

مقدمه:
موسسه تحقیقات رایانه ای قائمیه اصفهان، از سال 1385 هـ .ش تحت اشراف حضرت آیت الله حاج سید حسن فقیه امامی (قدس سره الشریف)، با فعالیت خالصانه و شبانه روزی گروهی از نخبگان و فرهیختگان حوزه و دانشگاه، فعالیت خود را در زمینه های مذهبی، فرهنگی و علمی آغاز نموده است.

مرامنامه:
موسسه تحقیقات رایانه ای قائمیه اصفهان در راستای تسهیل و تسریع دسترسی محققین به آثار و ابزار تحقیقاتی در حوزه علوم اسلامی، و با توجه به تعدد و پراکندگی مراکز فعال در این عرصه و منابع متعدد و صعب الوصول، و با نگاهی صرفا علمی و به دور از تعصبات و جریانات اجتماعی، سیاسی، قومی و فردی، بر مبنای اجرای طرحی در قالب « مدیریت آثار تولید شده و انتشار یافته از سوی تمامی مراکز شیعه» تلاش می نماید تا مجموعه ای غنی و سرشار از کتب و مقالات پژوهشی برای متخصصین، و مطالب و مباحثی راهگشا برای فرهیختگان و عموم طبقات مردمی به زبان های مختلف و با فرمت های گوناگون تولید و در فضای مجازی به صورت رایگان در اختیار علاقمندان قرار دهد.

اهداف:
1.بسط فرهنگ و معارف ناب ثقلین (کتاب الله و اهل البیت علیهم السلام)
2.تقویت انگیزه عامه مردم بخصوص جوانان نسبت به بررسی دقیق تر مسائل دینی
3.جایگزین کردن محتوای سودمند به جای مطالب بی محتوا در تلفن های همراه ، تبلت ها، رایانه ها و ...
4.سرویس دهی به محققین طلاب و دانشجو
5.گسترش فرهنگ عمومی مطالعه
6.زمینه سازی جهت تشویق انتشارات و مؤلفین برای دیجیتالی نمودن آثار خود.

سیاست ها:
1.عمل بر مبنای مجوز های قانونی
2.ارتباط با مراکز هم سو
3.پرهیز از موازی کاری
4.صرفا ارائه محتوای علمی
5.ذکر منابع نشر
بدیهی است مسئولیت تمامی آثار به عهده ی نویسنده ی آن می باشد .

فعالیت های موسسه :
1.چاپ و نشر کتاب، جزوه و ماهنامه
2.برگزاری مسابقات کتابخوانی
3.تولید نمایشگاه های مجازی: سه بعدی، پانوراما در اماکن مذهبی، گردشگری و...
4.تولید انیمیشن، بازی های رایانه ای و ...
5.ایجاد سایت اینترنتی قائمیه به آدرس: www.ghaemiyeh.com
6.تولید محصولات نمایشی، سخنرانی و...
7.راه اندازی و پشتیبانی علمی سامانه پاسخ گویی به سوالات شرعی، اخلاقی و اعتقادی
8.طراحی سیستم های حسابداری، رسانه ساز، موبایل ساز، سامانه خودکار و دستی بلوتوث، وب کیوسک، SMS و...
9.برگزاری دوره های آموزشی ویژه عموم (مجازی)
10.برگزاری دوره های تربیت مربی (مجازی)
11. تولید هزاران نرم افزار تحقیقاتی قابل اجرا در انواع رایانه، تبلت، تلفن همراه و... در 8 فرمت جهانی:
JAVA.1
ANDROID.2
EPUB.3
CHM.4
PDF.5
HTML.6
CHM.7
GHB.8
و 4 عدد مارکت با نام بازار کتاب قائمیه نسخه :
ANDROID.1
IOS.2

WINDOWS PHONE.3
WINDOWS.4
به سه زبان فارسی ، عربی و انگلیسی و قرار دادن بر روی وب سایت موسسه به صورت رایگان .
درپایان :
از مراکز و نهادهایی همچون دفاتر مراجع معظم تقلید و همچنین سازمان ها، نهادها، انتشارات، موسسات، مؤلفین و همه بزرگوارانی که ما را در دستیابی به این هدف یاری نموده و یا دیتا های خود را در اختیار ما قرار دادند تقدیر و تشکر می نماییم.

آدرس دفتر مرکزی:

اصفهان -خیابان عبدالرزاق - بازارچه حاج محمد جعفر آباده ای - کوچه شهید محمد حسن توکلی -پلاک 129/34- طبقه اول
وب سایت: www.ghbook.ir
ایمیل: Info@ghbook.ir
تلفن دفتر مرکزی: 03134490125
دفتر تهران: 88318722 ـ 021
بازرگانی و فروش: 09132000109
امور کاربران: 09132000109